ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 8

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У Києві — 1929

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 8

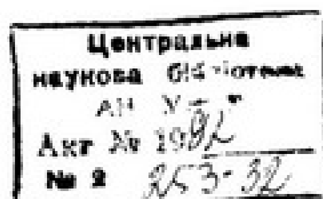
За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У КИЇВІ
З друкарні Всеукраїнської Академії Наук
1929

Бібліографічний опис та шифри для бібліотечних каталогів на цю книгу вміщено в „Літопису Українського Друку“ та „Картковому репертуарі“ Української Книжкової Палати.

Дозволяється випустити в світ.
За Неодмінного Секретаря Академії Наук, акад. *К. Воблий*.

Київський Окрліт № 232, 1928.
Зам. № 1289—1200.



ВАСИЛЬ ГІППІУС.

КОВАЛЬ КУЗЬМА-ДЕМ'ЯН У ФОЛЬКЛОРІ.

(Пам'яті В. М. Отроковського).

I.

Імена Кузьми й Дем'яна нерідко можна зустріти у весільних піснях — білоруських та великоруських — у замовляннях, казках, приказках і повір'ях. Трапляються вони навіть в історичному епосі. Згадки ці не можна звести до самого лиш церковного культу: крізь цей культ, безперечно, прозирають инші, не християнські, вірування. Кузьма й Дем'ян, що в народньому уявлінні злилися в одну особу — святого Кузьми-Дем'яна [1]), лиш деколи виступають, як зцілителі, згідно з церковним житієм. Найчастіше Кузьма-Дем'ян — коваль. У весільних піснях та обрядах можна розпізнати в ньому риси **охоронця шлюбу**. Він-же охоронець хліборобства, охоронець курей — „курячий бог". В одному випадкові — другого відповідного поки-що не маємо — Кузьма й Дем'ян (цим разом розділені) — святі **скоморохи**. Не маючи на оці всю різноманітність цих образів звести за всяку ціну до одности, важливо проте зблизити те, що можна, і насамперед з'ясувати звязок між образом казкового коваля й коваля Кузьми-Дем'яна. За цей звязок згадувано дотепер тільки побіжно — у працях Буслаєва [2]), Афанасьєва [3]), Ящуржинського [4]), Сум-

[1]) Там, де замість Кузьми-Дем'яна зустрічаємо двоє імен, це здебільша можна пояснити, як поправки письменних збирачів. Часто й при двох іменах — присудок, а то й додаток прикметниковий, все-таки стоїть в однині, напр. „и святый Боже Козма и Даміанъ затворяетъ ворота" (Виноградовъ, Заговоры, Ж. Ст., 1907, № 1), або: „Ей, каже, святий Кузьма й Дем'ян, одчини, сховай мене в кузні" (Чубинський, II, № 69). М. Сумцов, кажучи про аналогічне українське сполучення, робить таке завваження: „нельзя однако обосновать на немъ мнѣнія, что простой народъ отождествляетъ Петра и Павла и принимаетъ ихъ иногда за одно лицо. Это формальное появленіе сокращенія или даже соединенія словъ, часто встрѣчающихся рядомъ, напр., грунт-худоба, хліб-сіль, звір-птиця" (Очерки ист. южно-русск. апокрифич. сказаній и пѣсенъ. К., 1888, стор. 99). Хоч до українських прикладів Сумцова можна знайти й російські паралелі, все-ж що-до Кузьми й Дем'яна, як це ясно буде з прикладів, злиття їх у народньому уявлінні в одну особу, безперечно, незалежне від того, як ставитимемося до сполучення Петро-Павло. А втім в обох випадках ми маємо явища аналогічні, які легко пояснити тим фактом, що двох святих малюють сумісно на одному образі — одна ікона, один святий, один „бог" (боги — ікони в звичайному уявлінні й слововжиткові).

[2]) Древн. русская народн. литература и искусство, т. II, 1861 (Памятники древнерусской духовн. письменности).

[3]) Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, М., 1865—69.

[4]) Лирическія малорусскія пѣсни, Варшава, 1880.

цова [1]), Потебні [2]), Веселовського [3]), Мендельсона [4]), Коробки [5]), але спеціяльної уваги дослідників він не притягав.

Етнографічні матеріяли — неосяжні. Використавши те, що мені в умовах моєї праці над цією темою (різного часу і в різних місцях) пощастило знайти, я, звичайно, не тішу себе думкою, буцім це питання вичерпав.

Пам'ять Кузьми й Дем'яна православна церква святкує 1 липня, 17 жовтня та 1 листопада. Це три різних пари лікарів-безсрібників: біографічні дані для кожної пари різні. 1 липня Церква шанує безкорисливих лікарів — римлян Кузьму й Дем'яна; обвинувачено їх у волхвуванні р. 284 за цісаря Карина, який, дізнавши на собі силу їхніх чар, після допиту пустив їх на волю; та незабаром після того їх побито камінням, коли вони збирали зілля: колишній навчитель зцілителів, позаздривши на їхню вмілість, забив їх. Про однойменних братів-лікарів, що їх Церква поминає 17 жовтня, повідається, що це були араби; за царя Діоклетіяна їх віддано на різні тортури, що від них вони ратувалися чудом; нарешті, їм відтято голови. Брати-ж, що їх шанують 1 листопада, не були мучениками, а мирно померли й поховані в Феремані.

Ми не розглядатимемо, чи правдиві подані біографічні дані.

Навіть на перший погляд вони непевні: три пари однойменних святих лікарів — збіг надто неймовірний. Для нашого завдання досить пересвідчитися, що в віковічному вжитку всі біографічні подробиці стерлися та що в народньо-мітологічному культі Кузьми й Дем'яна — перед нами, в кожному разі, одна пара, а не три. Приклади цього культу візьмемо спочатку з нашої неписаної поезії, де святі з'являються в ролі зцілителів, а для цього розглянемо замовляння.

Як відомо, християнські мітологічні імена вживаються в наших замовляннях дуже щедро й, на перший погляд, безладно. Як чехівська бабуся примовляла — „Казанской Божьей Матери, Смоленской Божьей Матери, Троеручицы Божьей Матери“, так і професіонал-ворожбит шепоче, очевидячки, без ніякого ладу й тями, ті йменння, що випадково збереглися в його пам'яті, наприклад: „Георгій Храбрый, Фролъ и Лавръ, Меркурій Смоленскій, Аверкій Еропольскій, Антоній и Өеодосій, Кіево-печерскіе чудотворцы и вы, святые евангелисты, Лука и Маркъ, Іоаннъ и Матвѣй, херувимы и серафимы и всѣ небесныя силы“... [6]).

Але, досліджуючи замовляння, ми переконуємося насамперед, що існує певне коло святих, які згадуються в різних сполученнях, залежно від випадку. Далі, не можна вважати за випадковість ні приводу, з якого

---

[1]) Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсенъ, Варшава, 1883.

[2]) О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ, Харьковъ, 1881.

[3]) Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ, Петербургъ, 1880—92.

[4]) Къ повѣрьямъ о св. Касьянѣ. Этн. Обозр., 1897, № 1.

[5]) Образъ птицы, творящей міръ, въ русской народной поэзіи и письменности. Извѣстія Отд. Русск. Яз. и Словесности, 1910, № 1.

[6]) П. Ефименко, Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Архангельской губ.

святі згадуються, ні порядку, в якому наводяться їхні імена. Звичайно, тільки випадковістю можна пояснити те, що ймення Кузьми-Дем'яна згадується у відпусті на лови лисиць, але в замовляннях від різних хороб — це вже не випадковість, так само і в замовляннях від уроків худоби і в безперечно звязаній з ними народній нижегородській анекдоті [1]), де мордвин, розгубивши свиней, обіцяє, коли знайде їх, поставити свічку Кузьмі-Дем'янові. Не маючи змоги навести всі належні до Кузьми й Дем'яна замовляння, зверну увагу, переважно, на те, які инші імення їх оточують у замовляннях та на якому місці вони згадуються. Перелік святих і осіб нового заповіту починається звичайно з Христа (Спаса) й Богородиці, Михайла й Гаврила архангола та чотирьох евангелістів — це найзвичайніші імена. Із святих у властивому розумінні — найчастіше згадуються Микола Чудотворець, потім Юрій Хоробрий, Фрол і Лавр та Улас — як охоронець худоби; із зцілителів, окрім Кузьми й Дем'яна — Антип зубний, Пантелимон і Тихін. До того-ж з кількох десятків відомих мені згадок ім'я Кузьми й Дем'яна у замовляннях тільки в дев'ятьох випадках перед ними стоять імена инших святих — святих у властивому розумінні, минаючи Христа, Богородицю, арханголів і евангелістів. Це в трьох випадках Юрій Хоробрий, і по одному — Ілля-пророк, Ілля з Юрієм, Фрол і Лавр, Микола Чудотворець, Антип зубний [2]) і Сисиній пропасний. Звичайно-ж, Кузьма-Дем'ян, коли згадується, то попереду всіх святих, иноді єдиний з усіх. У сімох випадках Кузьму-Дем'яна знаходимо на першому місці, зустрічаємо його так само безпосередньо після Христа — або після Христа й Богородиці — або після евангелістів, а найчастіше звичайний порядок такий: Христос, Богородиця, Михайло й Гаврило арханголи й за ними — Кузьма-Дем'ян [3]).

Ворожбит не завсіди обмежується переліком імен; після них часом іде оповідання. Подамо найцікавіші приклади:

В замовлянні від нігтя — „Пречистая мати посылаетъ своихъ слугъ на небеса по всю силу небесную и не ослушается сила небесная: напередъ поѣзжаетъ Фролъ и Лавръ, за Фроломъ и Лавромъ — Михаилъ-архангелъ, за Михаиломъ-архангеломъ — Козьма и Даміанъ, за Козьмой и Даміаномъ — Георгій Храбрый и пріѣзжаютъ къ моей скотинѣ, отсы-

---

[1]) Афанасьевъ, Сказки, стор. 248—7.

[2]) Але й від зубного болю зціляв Кузьма-Дем'ян. „Кузьма-Демьянъ сидитъ въ стулѣ, держитъ золото блюдо, зачерчиваетъ у раба N тоску и руду и зубную боль во вѣки вѣковъ аминь". Б. и Ю. Соколовы, Сказки и пѣсни Бѣлозерскаго края, стор 527. Пор. так само стор. 532.

[3]) Сполучення імен Михайла-архангола й Кузьми-Дем'яна знаходимо так само в одному варіянті духовної пісні про Страшний Суд:

Ай взойдетъ Михайла-архангелъ
Кузьма-Демьянъ сы Апостолъ,
вострубитъ они въ трубы во небёсныя й т. и.

П. Безсоновъ, Калѣки перехожіе, ч. II, стор. 170. Про сполучення „Кузьма-Дем'ян і апостоли" див. далі.

лають и отгнаивають всякаго ногтя" [1]). В замовлянні від уразу Кузьма й Дем'ян — теж „небесна сила". „Какъ Господь Богъ посылаетъ съ небесъ свв. угодниковъ Кузьму и Демьяна по всей земли учить меня, раба Божья, заговаривать отъ всякаго оружья, отъ древа, отъ огня, отъ каменя, отъ желѣза, отъ раны, отъ руды и отъ щекоты и отъ грыжи и отъ уразу и отъ всѣхъ скорбей и болѣзней — былъ бы я такъ жестокъ нынѣ и присно". В одному замовлянні від пропасниці — „у окіана моря стоитъ древо карколистъ, на этомъ древѣ карколистѣ висятъ Козьма и Демьянъ, Лука и Павелъ великіе помощники" [2]). В замовлянні від кили [3]): „въ синемъ морѣ есть святой Божій островъ, на святомъ Божьемъ островѣ святая Божья церковь, въ этой святой Божьей церкви есть престолъ Господень, на томъ престолѣ Господиемъ есть священномученикъ Христовъ Антипа исцѣлитель зубной и безсребреники Христовы Козьма и Даміанъ" [4]).

Вартий уваги і такий початок замовляння:

„Истинный Христосъ и Богородица, Мати Божья, святые и честные Козьма и Даміанъ, Михайло архангелъ, архангелъ Гавріилъ, Николай чудотаорецъ" і т. и. [5]), так само замовляння (на лови лисиць), де Кузьму-Дем'яна, одного з усіх, названо святим богом: „и сотворилъ Христосъ святого Илью Милостиваго и св. Георгія Храбраго и **святого бога Кузьму-Демьяна**" [6]). Ще в одному замовлянні читаємо [7]): „Есть бо далече далече въ чистомъ полѣ, восточной сторонѣ четыре святителя Христовы — Михаилъ архангелъ, Кузьма-Демьянъ, Николай Чудотворецъ". Число чотири, замість три, треба вважати за поправку надто письменного збирача, саме-ж сполучення імен дуже знаменне. У весільному „оберезі", що його надрукував Виноградов, святий Юрій на „Гесимянной горѣ" ставить залізний тин і пропускає молодих крізь мідяні ворота, крізь булатні вереї. „Святый Боже Коэма и Даміянъ затворяетъ ворота, святый Боже Михайло-архангелъ, Петръ и Павелъ замыкаетъ своимъ золотымъ замкомъ".

Дуже цікаве замовляння від вжаління гадюки, що його записав Л. Н. Майков, де спочатку поклик тільки до Кузьми й Дем'яна, як до зцілителів, вже після них виступає „самъ Господь":

„Вынимай, змѣя, свое острое жало и, какъ не выймешь, то пойду къ Кузьмѣ и Дамьяну, то Кузьма и Дамьянъ и самъ Господь пошлетъ на тебя громъ и молнію: громъ убьетъ, молнія сожжетъ и пыль вѣтромъ по полю развѣетъ". Дуже можливо, що це замовляння стоїть у звязку з епізодом з Житія Кузьми й Дем'яна, де за їхньою допомогою вигнано змію, що залізла людині „въ чрево" (див. далі).

З цих прикладів — а число їх можна було-б і збільшити (почасти доведеться зробити це далі) — видко, що особлива пошана, навіть при-

[1]) Майковъ, Великорусскія заклинанія, стор. 76.

[2]) П. Ефименко, цит. зб., стор. 214, „Висящими", очевидячки, уявляються образи.

[3]) Майковъ, цит. зб., стор. 50. [4]) Там-таки, стор. 55.

[5]) П. Ефименко, стор. 170. [6]) П. Ефименко, стор. 189.

[7]) Майковъ, № 196.

страсть заклиначів до свв. Кузьми й Дем'яна — це один з фактів того явища, яке спрощено й не зовсім точно називається двоевірством. Трохи точніше буде сказати, що в свідомості як заклинача, так і тих мас, що йому вірять, образ, навіяний церковним впливом, зустрівся з иншим, що виріс з глибини позахристіянських стихій, до цього часу ще живих. Кажемо: позахристіянських, а не передхристіянських, як часто говорять, припускаючи цим терміном якусь хронологічну межу, що її ніколи не існувало й не могло існувати. Отже умовімось, вживаючи такого терміну, мислити зміну двох релігійних стихій не инакше, як по-за категорією часу.

2.

Доля церковного культу Кузьми й Дем'яна дуже цікава й навчальна, бо кинуті од Церкви в маси ці ймення тільки почасти вели за собою той споконвічний зміст, якого їм надавала Церква. В замовляннях, що їх у багатьох випадках можна пояснити, як наслідування канонічних церковних молитов, зміст іще міцно звязаний з своїми іменами — Кузьмою й Дем'яном, Кузьма-Дем'ян мало не скрізь — зцілителі. З цих, тільки почасти християнських, молитов видко, що перед нас культ міцний, сталий, а внутрішньо-сильний культ завсіди може легко виплеснутися з тісного канону й почати під давнім ім'ям самостійне життя.

Приклади подібного самостійного життя нам відомі: Юрій Хоробрий, Микола угодник, Ілля пророк. До цього кола слід зачислити й Кузьму-Дем'яна.

Деякі звязані з ім'ям Кузьми-Дем'яна перекази посідають у припущеній еволюції неначе-б середнє місце. В них Кузьма-Дем'ян ще не набув остаточно позацерковного змісту, але під цим ім'ям уже не розуміється зцілитель.

Звязок з каноном ще є, але звязок слабкий. Так Кузьмі й Дем'янові моляться 1-го листопада, щоб успішно навчитися письма [1]). Звичайно, це можна пояснити уявлінням про високу вченість цих святих, а можливо й те, що тут імення Кузьми й Дем'яна випадково збігаються з днем початку навчання (хоч звичайно за такий день буває 1-ше грудня). Цікавіші згадки про ймення Кузьми й Дем'яна в так званих „пятничныхъ свиткахъ", заснованих на вірі, що хто пропостить десять або дванацять певних п'ятниць на рік, той спасеться, хоч-би, як пояснено в одному з них, і Богові не молився, і до церкви не ходив, і Євангелії не читав; до того, кожна п'ятниця дає окрему пільгу. Варіянтів п'ятничного свитку дуже багато, але мені трапивсь тільки один, де постувальник „отъ скорби, болѣзней и напасти сохраненъ будетъ" [2]), і другий, з цього погляду ще спеціяльніший — „тотъ человѣкъ отъ зубной бо-

---

[1]) „Сказаніе, какимъ святымъ каковыя благодати исцѣленія отъ Бога даны". Этнограф. Обозрѣніе, 1892, № 1, смѣсь (записано в Вологодському повіті).

[2]) В. Баловъ, Очерки Пошехонья. Эти. Об., 1901, № 4, стор. 81—135.

лѣзни избавленъ будетъ" [1]). Инші варіянти — иншого змісту. Так, за одним із них, — хто постить у Кузьмо-Дем'янову п'ятницю — той „всякій судъ высудитъ, всякого богача осилитъ, и на войнѣ не поразится" [2]), або „отъ смерти напрасныя сохраненъ будетъ и помилованъ" [3]). У цих парах Кузьми й Дем'яна можна бачити відгуки житійних рис: безкорисливости й незажерливости, отже, моральної сили — невразливість на війні теж можна пояснити даром зціляти й творити чуда. За варіянтом Буслаєва, хто постить перед Кузьмою-Дем'яном, „того человѣка имя написано у Пресвятой Богородицы" [4]) — з цього приводу можна згадати тільки близькість імен Богородиці й Кузьми-Дем'яна як у замовляннях, так і в піснях, що до них оце зараз перейдемо, і що повинні показати нам позахристіянський образ Кузьми-Дем'яна в його дальшому розвиткові.

А саме: в весільних піснях, як великоруських, так і білоруських, у певні моменти закликають святого Кузьму-Дем'яна, иноді, як у поданому замовлянні, називаючи його „святим богом", иноді, як в инших замовляннях, у сусідстві з иншими святими або особами нового заповіту. До того-ж він виступає, по-перше, не тільки як святий, але й апостол, по-друге, як коваль, ні трохи не втрачаючи своєї святости, нарешті, як безперечний охоронець шлюбу.

У весільному оберезі Архангельської губ. [5]) Кузьму й Дем'яна закликають поруч з Спасом, Богородицею, Миколою чудотворцем, архангелами й апостолами, щоб „доспѣть три стѣны желѣзныя, три стѣны каменныя, три стѣны деревянныя и замкнуть ихъ на тридевять замковъ", причому ковалями їх не названо й особливого опікування їх шлюбом з тексту не видко. Швидше можна гадати, що тут, як і звичайно в замовляннях, Кузьму й Дем'яна закликають, як зцілителів, щоб оберегти молодих від усякої причини. Цей весільний оберег є ніби переходом від замовних згадок про Кузьму-Дем'яна до пісенних. Звичайно-ж образ Кузьми-Дем'яна в весільних піснях позбавлено його основної (церковної) функції — дару зціляти, і звязує його з замовлянням тільки спільна ситуація, в якій являється святий (його кличуть в оточенні инших святих і осіб нового заповіту).

Ось приклади покликів до св. Кузьми-Дем'яна в весільних піснях різних місцевостей, звязаних, як побачимо, і з певними драматичними моментами весільного ритуалу.

---

[1]) Безсоновъ, Калѣки перехожіе, в V, № 590.

[2]) Сб. Ефименко.

[3]) Безсоновъ, Калѣки перехожіе, в. V, стор. 136.

[4]) Буслаевъ, Русская народная поэзія. Изд. 1-ое, стор. 504. Пор. також Безсоновъ, № 588 — „тотъ человѣкъ при смерти своей увидитъ пресвятую Богородицу". Кузьмо-Дем'янову п'ятницю часто закриває або заступає день Параски-п'ятниці (28 жовтня); повне злиття їх буває, видимо, в тому випадкові, коли 1-ше листопада припадає на вівторок. Пор. у Безсонова, № 584—586.

[5]) Ефименко, цит. зб., стор. 149.

У Великолуцькому повіті Псковської губерні (за Шейновим записом) у самий день весілля в домі молодого, коли гості сідають до столу, дружко бере **два житні пиріжки** в обидві руці і, приплескуючи один об один, співає [1]):

Благослови меня, боженька,
Свадебку начать!
Благослови меня, боженька,
На весело утро,
Подь на помочь, боженька,
Свадьбу играть-начинать!
Скуй (3 р.) намъ, боженька,
Крѣпко на крѣпко,
Крѣпко на крѣпко,
Твердо на твердо:
Люди судють —
Не разсудють
Вѣтромъ вѣетъ —
Не развѣетъ,
Дожжикомъ мочитъ —
Не размочитъ.

Ай далеко, въ чистомъ полѣ,
Протекала рѣка,
Какъ за той быстрой рѣки
Три апостола:
Первый апостолъ-боженька
Сама мать-богородица,
Другой апостолъ-боженька
Воскресенье свѣтлое,
Третій апостолъ-боженька
Кузьма и Демьянъ.
Яры свѣчи топятся,
Люди Богу молятся.

Епітет „боженька", що повторюється після кожного віршу, тут не застосовано безпосередньо до жадного з згадуваних „трьох апостолів"; можливо, це є синтетичний поклик до всіх трьох — Богородиці, неділі й Кузьми-Дем'яна — трьох оборонців шлюбу. В инших піснях, як побачимо, це слово прикладено безпосередньо до Кузьми-Дем'яна та до инших покликуваних святих.

У *другому варіянті (з того самого повіту) дію перенесено до* церкви; замість Богородиці — апостол Лука.

На той на крутой горѣ
Божья церковь,
Во той во божьей церкви
Три апостола:
Первый апостолъ, боженька
Воскресенье свѣтлое,
Второй апостолъ, боженька —
Кузьма-Демьянъ.

Третій апостолъ, боженька —
Лука святой.
Воскресенье свѣтлое —
Быть на свадьбы.
Кузьма-Демьянъ
Быть на свадьбы.
Скуй намъ свадьба
Крѣпко-твердо [2]) й т. н.

У Зарайському повіті мати молодого, затираючи брагу, примовляє: „Господи благослови! Кузьма-Демьянъ! Скуй нам свадьбу" [3]).

У Новосильському повіті Тульської губерні, коли молодого мастять маслом, співають:

Благослови Господи, Кузьма-Демьянъ!
Ладо мое! (після кожного віршу)
По сѣнямъ ходила,
на гвозди сбирала,
А на свадьбу ковала
для двухъ молодцовъ [4]) і т. д.

---

[1]) Шейнъ, Великорусс., т. I, стор. 551—552. [2]) Там-же-таки, стор. 552.
[3]) Там-же-таки, стор. 555. [4]) Там-же-таки, стор. 581.

У Юхнівському (великоруському) повіті Смоленської губерні, після приїзду молодого до молодої, спершу їхні батьки міряються, чий хліб вищий, потім ставлять молодого з молодою на одну мостину, примушують поцілуватися, звязують рушником і тричі перекручують. Під той час з печи кричать: „Ты, Кузьма-Демьянъ, скуй свадебку, крѣпко-накрѣпко, долго на долго" [1]).

Так само закликають Кузьму-Дем'яна „сковать свадебку" — в білоруських піснях. Цікаво, що „Кузьмой" в деяких місцях Білорущини називається й сама „столбовая пѣсня", що її заспівує дружко з стовпа, тоб-то з печи, з піріжком у руці. У пісні з Витебщини співають: „Вы, святые Кузьма-Демьянъ, скуй же намъ свадебку на четыре радоньки". Ці „радоньки" — „на жицьце на богатоя, на сыноу пахароу, на дочахъ на жиеячахъ", четверта — невідома [2]). У пісні Духовщинського повіту Смоленської губерні тільки після поклику до св. Кузьми та до „пречистой матушки" — „Святой Кузьма-батюшка, Боже мой, Боже мой — Пречистая матушка, заиграй намъ свадебку" — закликаються до участи в весільному святі й инші святі [3]); з них відзначу цікаву паралелю — unicum — треба гадати, випадкову, — до Кузьми-Дем'яна: Хванасья-Уласья. Важливе в цьому варіянті те, що Кузьма-Дем'ян — не один з трьох апостолів, як у псковському, а окремо виділений — разом з Богородицею — з-поміж собору святих — охоронець шлюбу. В невідомому повіті на Смоленщині-ж-таки, за записом п'ядесятих років, „Кузьма", тоб-то стовпова пісня, ставить Кузьму-Дем'яна безпосередньо після Господа Бога й Богородиці, як і в цитованому вгорі пастушому замовлянні. „Тремъ сцёжинкамъ", що про них співається в тій пісні, відповідає три радості: „по первой сцеженкѣ самъ Господь Богъ шовъ, по другой же сцеженкѣ — мать Пречистая шла, а по третей сцеженкѣ шовъ Кузьма-Демьянъ". Троє богів трьома стежками принесли три радості: 1) „чадынька нарождалась", 2) „хрестомъ охресцилась" і 3)„ замужъ снаряжалась". Цю останню радість приніс своєю стежкою Кузьма-Дем'ян [4]). У пісні Більського повіту на Смоленщині співається навіть так:

Ты, святый Боже Кузьма-Демьянъ,
Приходи на свадьбу къ намъ
Со твоими апостолами [5]).

Тут Кузьма-Дем'ян вже не апостол, а сам проводир апостолів, як у поданій угорі пісні про Страшний Суд: а втім з апостолів його згадано тільки Луку [6]), що до нього вдаються „святый Боже", як і до Кузьми.

---

[1]) Шейнъ, Великорусс..., т. I, стор. 600.

[2]) Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края, т. I, ч. II, № 65. [3]) Там-же-таки, стор. 426—427.

[4]) Там-же-таки, стор. 458. У варіянті Добровольського (стор. 213) Суса Христа, Матір Пречисту й Кузьму-Дем'яна на трьох доріжках зустрічають молоді.

[5]) Там-же-таки, стор. 293.

[6]) Пам'ять апостола Луки припадає на 18 жовтня, тоб-то на другий день після жовтневого Кузьми-Дем'яна й незадовго до листопадового.

Усі ці приклади я взяв із Шейнових збірників. Багато прикладів весільних молитов Кузьмі-Дем'янові подає Смоленський етнографічний збірник Добровольського (ч. II). Це називається „Кузьму гукати". Записано такий поклик: „Батька родный, благословитя сваяму дитяти Кузьму гукати"[1]). Кузьму-Дем'яна закликають скувати шлюб „крѣпкій, домовѣшный"[2]), „штоба сонцымъ ни разсушила и дождемъ ни размачила и вѣтрымъ штобъ не развѣила"[3]). Часом закликається „со своей со кузенькой"[4]).

Поруч з Кузьмою-Дем'яном закликається св. Лука, щоб „солучить" шлюб, саме ім'я його іноді переробляють у Солуку. В Юхнівському повіті навіть сама пісня „Кузьма" називається Солукою. Співають її без молодого, його приводять тільки після солуки — „свадебку гулять, святого Кузьму запивать". Але є запис, де Луки немає зовсім, а Кузьму-Дем'яна закликають і скувати й солучити:

Благаславитка, Боже
Кузьма-Димьянъ,
Солучи, Боже, ўмѣста
Пышанишныя тѣста!
Кузьма-Димьянъ
Па синёмъ гуляла,
Ана гваздё сбирала,
Свадьбу кувала
Жаниха с невѣстой[5]).

Тут цікаві два останні рядки, а так само й те, що „Кузьма-Дамьянъ" — очевидячки — підо впливом пісні „Кузьма" обернувся в істоту жіночого роду: гуляла, збирала, кувала.

Афанасьєв цитує за Цебриковим пісню Ржевського повіту, що починається так:

О святэй Кузьма-Демьянъ,
Приходи на свадьбу къ намъ
Со своимъ святымъ кузломъ (молотомъ)
И скуй ты намъ свадебку і т. и.

і аналогічний поклик — за Терещенковою книгою — але з оригінальною варіяцією — „Ты святый ли Козьма Демьяновичъ"[6]).

Уже в весільних піснях ми спостерегаємо натяки на епічний мотив як „апостолъ" Кузьма-Дем'ян ходив з Христом (іноді з Богородицею) по землі. Найбільше цей мотив розвинуто в казці, поданій у Добровольського — „Якъ Кузьма-Димъянъ сказали купцу, што йонъ женитца на валговатый дѣвушки, и дяйствитильна купецъ жаниўса". Охоронець шлюбу тут виступає, як провісник шлюбу. Казка починається так: „Какъ хадиў Кузьма-Димъянъ на зямли. Какъ яны называютца апостолами,

[1]) Добровольскій, Смоленскій Этнографическій Сборникъ, ч. II, стор. 37.
[2]) Там-же-таки. [3]) Там-же-таки, стор. 243.
[4]) Там-же-таки, стор. 244, стор. 248. Пор. так само стор. 197, 217.
[5]) Там-же-таки, стор. 264. [6]) Поэтическія воззрѣнія, т. I, стор. 464 й далі.

или Богапасланниками, то яны усё знали дажа, што каму упередъ будить. Вотъ аднажды ѣдить купецъ па дороги и наўстречу къ яму Кузьма-Димъянъ. Вотъ и гаварить Кузьма-Димъянъ на купца: здрастуй, гаспадинъ купецъ! ‚Здрастуй, здрастуй старичокъ паштэнный'" [1]).

У звязок з тим-же-таки мотивом про те, як Кузьма-Дем'ян ходив з Христом і Богородицею, можна поставити олонецьку казку про грішного Дем'яна й праведного Кузьму, надруковану в збірнику Ончукова, № 118 [2]); у тій казці Дем'ян прийняв гостя Христа тільки після того, як його вмовив Кузьма.

Образ праведника Кузьми — Христового супутника — цілком збігається з образом апостола Кузьми-Дем'яна. Дем'ян-же несподівано виявляє себе грішником. З цього приводу згадується епізод з Житія, пристосованого в Пролозі й Четьї Мінеї до 1-го листопада: одного часу Дем'ян зглянувся на благання жінки, вилікував її, і прийняв від неї в дарунок три крашанки на знак св. Трійці. Але брат його Кузьма суворо осудив це маленьке відступництво від обітниці бути некорисливим. На цій основі міг повстати сюжет з надто підкресленою одміною між праведним Кузьмою й грішним Дем'яном.

Дуже цікаві так само варіянти сюжету про перемогу казкових ковалів над змієм. У низці варіянтів імення цих ковалів — Кузьма й Дем'ян; трапляються так само — Борис і Гліб, в инших вони не мають імен — при тій самій сюжетовій основі. Найбільшу має для нашої теми вагу оповідання, яке переказав р. 1856 Максимович, не зазначивши джерела, в одній із заміток, що він друкував у „Русской Бесѣдѣ" під назвою „Дни и мѣсяцы украинскаго селянина". „Кузьма-Демьянъ, Божій коваль, ковалъ плугъ, когда великій змѣй, истреблявшій родъ людской, хотѣлъ уже напасть на него. Тогда Божій коваль ухватилъ змѣя за языкъ клещами, запрегъ въ плугъ и прооралъ землю отъ моря до моря; и тѣ борозды лежатъ по обѣ стороны Днѣпра змѣевыми валами. Великій змѣй въ плугѣ все просился напиться воды изъ Днѣпра, а Божій коваль все погонялъ змѣя, пока доорался до Чернаго моря" [3]).

Тут переможець змія один — з знайомим уже нам зведеним ім'ям — Кузьма-Дем'ян. У казці про Івана Попялова — ковалів двоє, імення їхні Кузьма й Дем'ян. До них у кузню за дванацять дверей сховавсь від зміїхи Іван Попялов. Зміїха „прилятела да и кажуть Кузьмѣ и Демьяну: адайте мини Ивана Попялова. А яны кажуть: ‚Пралижи языкомъ двѣнадцать дверей, да и бери'. Змѣиха зачала лизать двери, а яны разагрѣли жалѣзныи щипцы и якъ только яна просунула языкъ у кузьню — яны ухватили яе за языкъ и начали бить малатомъ".

---

[1]) Добровольскій, Смоленскій Этнограф. Сборникъ, ч. I. стор. 295.

[2]) Н. Е. Ончуковъ, Сѣверныя сказки, Петербургъ, 1908, № 118, стор. 283.

[3]) Русская Бесѣда, 1856, т. III, стор. 73 (Смѣсь). До цього оповідання дуже наближається білоруське, подане у Романова. „Кузьма-Демьянъ были колись ковали, и была змия колись. Дакъ яна убирала людей. И добиравтца до ихъ уже знатца..." Далі про перемогу сказано так само, як у Максимовича. Е. Романовъ, Бѣлорус. Сборн., в. IV, № 12.

До казки про Івана Попялова є паралелі — білоруська й українська. У білоруській казці [1]) „стоиць кузьня на двѣнадцать верстъ. И въ етой кузьни куець Кузьма-Дземянъ, Михайло-арханій, судзьдзя правядный и 12 молотобойцовъ (пор. подане вгорі замовляння). И ета кузьня залѣзная уся и на 12 дзвярей. Ен (удовин син) подъѣжжаець подъ ету кузьню и гукаець: „ахъ, Кузьма-Дземянъ и Михайло-арханій, судзьдзя правядный, порятуй мяне, удовиного сына". Далі, як звичайно, впустили й сховали героя в кузні, заманили туди-ж відьму, що обернулася в свиню; з свині перекували кобилу.

В українській казці про Сученка-богатиря [2]), дуже близькій до Максимовичевого оповідання, „стара змія", проковтнувши Царенка й Куховарча, женеться за Сученком. Він „став бігти, дивитця: кузьня, а в тій кузні Кузьма і Дем'ян. Ей, каже, святий Кузьма і Дем'ян, одчини, сховай мене в кузьні". Однина „святий", „одчини", „сховай" каже за те, що тут спочатку був на увазі о д и н коваль. Кінець той самий, що в Максимовича: схопивши змію за язик та попобивши її молотами, Кузьма й Дем'ян „запрягли у плуг; давай світ переорувати. Змія випила пів-моря й лопнула". Далі Кузьма й Дем'ян навчають Сученка й дарують йому „дві шпилечки" — колоти очі, щоб не заснути, та „коржа шматок", щоб вчасно промовчати, коли захочеться співати.

Цей казковий сюжет безперечно мав на увазі Ів. Котляревський у своюму реєстрі казок в Енеїді (час. V, 45):

Котигорох, Іван Царевич,
Кухарчич, Сучич і Налетич,
Услужливий Кузьма-Дем'ян,
Кощій з прескверною Ягою і т. д.

В оповіданні „Виленскаго Атенея" 1842 р., що його наводив, порівнюючи з першими двома, ще Афанасьєв — переможців змія теж двоє, але ймення їхні Борис і Гліб. Фабула мало не збігається з фабулою Максимовичевого оповідання. З-передвіку Бог наслав на козачий народ змія. Юнак, рокований на з'їдень йому, за янголовою порадою, тікав, безперестанку читаючи Отче наш — і так добіг до з а л і з н о ї к у з н і, де Борис і Гліб кували перший плуг для людей. Далі, як у казці: змій пропікає залізні двері, і святі хапають його за язик обценьками — і, як у Максимовича, проорюють на ньому Зміїв вал. У казці „Буря-Богатырь — Иванъ-Коровій сынъ" та в її варіянті „Иванъ Быковичъ" те саме, що з зміїхою в казці про Попялова, пороблено з змієвою матір'ю, що набрала вигляду свині, а в Івані Биковичі — з Ягабихою; імен ковалів не названо [3]). В иншому варіянті ковалі запрягли свиню в плуг і проорали борозну до моря, де вона й загинула. В казці про Микиту — або Кирила-Кожом'яку — змієборець, умовившись „розмежуватися" з змієм,

[1]) Р о м а н о в ъ. Бѣлорусскій Сборникъ, ч. III, стор. 129.

[2]) Ч у б и н с к і й, т. II, № 69, стор. 256. Варіянт — Ч у б и н с к і й, т. I, стор. 210.

[3]) Варіянти: „Иванъ-сучкинъ сынъ" — Р о м а н о в ъ, ч. III. стор. 117 та „Ивашка-бѣлая рубашка" — С а д о в н и к о в ъ, Сказки и преданія Самарскаго края. Петерб., 1884.

оре на ньому, заводить у море й топить. Цього змієборця не ототожнено ні з ковалем, ні з християнськими святими, хоч і виконує він такий самий подвиг, як і вони.

Коли приклади з весільних пісень можна ще порівнювати з замовляннями, а через них з церковним культом лікарів Кузьми й Дем'яна, то в тих-же-таки весільних піснях є вказівка на цілком иншу функцію цих осіб, яка розгортається в казкових сюжетах про Кузьму й Дем'янa-змієборців. Кузьма-Дем'ян — коваль — ось новий образ, що, може, й не суперечить зовсім одвічному церковному образові, але в кожному разі вимагає, щоб його розглянути й дослідити окремо.

Щоб з'ясувати цей образ, очевидячки, треба порівняти матеріял про ролю ковалів — природніх і надприродніх — у фольклорі взагалі.

Відразу-ж доводиться розглянути одне пояснення, що напрошується само й що, на перший погляд, може здатися вичерпним. Це — суголосність „кузнецъ-Кузьма", причому вимова грецьких священиків, очевидячки, підтримувала власне вимову „Кузьма", а не „Косма". Не викликає сумніву, що, щоб збереглася зазначена ситуація, цей суто-фонетичний момент має велику вагу. Але й обмежитися тільки тим, щоб його констатувати, не можна, бо не все у відповідних випадках розвязує суголосність. Не кожен фольклорний коваль дістає ім'я Кузьми-Дем'яна, та й Кузьма-Дем'ян — є коваль своєрідний. „Коваль Кузьма-Дем'ян" з'являється у фольклорних сюжетах тільки в певних функціях — а) охоронця шлюбу й б) переможця зміїв. В обох цих випадках специфічного для ковальства небагато, отже відповідні сюжетові мотиви найшвидше є відгуки якихось инших, що їх цікаво й важливо простежити. Нас не може не цікавити сама ситуація „коваль Кузьма-Дем'ян" та її доля в фольклорі, незалежно від тих фактів мовної психології, які цю ситуацію підтримали, а може первісно й викликали.

3.

Мітологічна школа досить легко розвязувала проблему про те, звідки з'явивсь образ Кузьми-Дем'яна. По суті, вона й не була для тої школи проблемою новою. Коли з'ясовано, як Волоса заступив Улас, а Перуна — Ілля, то й Кузьму-Дем'яна, очевидячки, чекає те саме пояснення. Раз повстав культ Кузьми-Дем'яна, то свого часу в ідилічну добу земного раю, заселеного „простим людом", що поетично споглядав природу, — повинен був існувати поганський еквівалент християнського святого: ще кілька аналогій, і буде доведено, що був „коваль-громовик". „Подъ вліяніемъ христіанства" — так розвязує питання Афанасьев — „древнія языческія сказанія о миѳическомъ кузнецѣ-громовикѣ были перенесены у насъ на святого Кузьму и Демьяна, въ которыхъ простолюдины наклонны видѣть одно лицо и которымъ приписываютъ они и побіеніе змѣя-тучи кузнечными молотами" [1]). Проте фактів, які-б свідчили,

[1]) Поэтическія воззрѣнія, стор. 464 й далі.

що „простий люд“ справді вважає, буцім Кузьма й Дем'ян побили хмару ковальськими молотами, Афанасьев не подає. З хмарою тут сталося ще одне непорозуміння. Змій-хмара, але й плуг, як тлумачить Афанасьев, є не що инше, як хмара (на підставі, між иншим, подібности слів „пахать“ и „пахнуть“)[1]), отже змія, запряженого в плуг, як у наведених казках, треба-б пояснити, як хмару, запряжену в хмару.

Поданий приклад — тільки зразок усіх очевидних помилок Афанасьева та його однодумців. Ці помилки такі: по-перше намагання встановити для вірувань, що їх вивчають і навіть шукають, обов'язкові формальні рубрики (боги й богині), відтворюючи „руський Олімп“; по-друге, догматична тенденційність, що найменший натяк, який виправдує упереджену думку, визнає за довід безперечний, і, по-третє, брак гострої філологічної й історичної критики, тимчасом коли до справи притягається багато мов і пам'яток. В тій чи иншій мірі помилки ці можуть спокусити й не „мітолога“. Яка бо, справді, спокуслива річ, в інтересах стрункости викладу, виходити від образу руського дохристіянського Гефеста, до того розуміючи його так по-шкільному спрощено, як звичайно розуміють Гефеста грецького. Спокуса збільшується, коли трапляється нагода назвати ймення того шуканого бога. Ім'я Сварог, що його наводить Іпатський літопис, як тлумачення єгипетського імени Феоста або як паралелю до нього, — при одночасному існуванні „огня-сварожича“, можна вважати за достатнє, щоб назвати „руського Гефеста“ — Сварогом.

Звідси, здавалося-б, сам напрошується висновок: Кузьма-Дем'ян є християнський псевдонім передхристіянського бога Сварога. Висновку цього, однак, не зробив Фамінцин, що Сварога визнав за бога, правда, південно-слов'янського, а не всеслов'янського, можливо, тому, що не цікавивсь Кузьмою-Дем'яном[2]). Афанасьєва й Буслаєва (на початку діяльности) від такого висновку стримувало бажання наблизити Кузьму-Дем'яна до Перуна (див. розвідку Буслаєва „Памятники древне-русской духовной письменности“)[3]). А втім Буслаєв припускав, що існували й инші поганські боги, між ними Перун, які злилися в новітніх образах Кузьми й Дем'яна.

До питання про Сварога ще доведеться повернути — тут ми згадали його, тільки як можливу гіпотезу, якої ніхто точно не зформулював та яка випливає з зіставлення думок. Від цієї гіпотези доведеться відмежуватися й підійти до вирішення проблеми з иншого боку.

Мітологічного значіння чудовних ковалів і коваля-охоронця шлюбу не можна встановити, не з'ясувавши культурно-побутової ролі ковалів. Наша путь повинна при тому бути „висхідною“ — мовляв термінологією Веселовського — в відміну низхідній путі мітологічної школи, що починається від припущених богів: побутове пояснїння тут аж ніяк не по-

[1]) Поэтическія воззрѣнія, стор. 556 й далі.

[2]) Фаминцынъ, Божества древнихъ славянъ. Петербургъ 1884.

[3]) Древне-русская народная литература и искусство, т. II. изд. 1861 г., стор. 107 і далі.

винно виключати мітологічного, бо й саму мітологію зведено буде до побуту, що у ній органічно продовжується й переломлюється.

Приклади з поетичних скарбниць сусідів можна буде брати, почасти як ілюстрації до культурно-психологічного процесу, який ми припускаємо, почасти тому, що умовно можна припускати впливи — найправдоподібніше (на підставі об'єктивних даних і внутрішньої близькости) з півночи — з боку фінів.

4.

Немає сумніву, що ковалі відігравали видатну ролю в умовах культури, більше-менше „первісної“. Під цим „більше або менше“ треба розуміти нечисленність, убогість або віддаленість торговельних і промислових центрів-міст, ринків. Маю на увазі, переважно, ранні часи дрібного виробництва кустарного типу, отже й спрощеного обміну: встановити тісніші хронологічні рамці в даному разі навряд чи можливо. В таких умовах хліборобська людність ведмежих закутків Білоруси, відмежованих навіть від примітивних культурних центрів драговинами непрохідних болот та безкраїми пущами — так само і в глушині великоруських рівнин — замикалася в тісне коло інтересів „своєї дзвіниці“ — якщо була ця дзвіниця, коли-ж ні, то й церква, віддалена десятками, ба й сотнями верстов від житла, сама зливалася в одну пляму з усіма зарічними й заморськими дивами. Безпосереднього впливу вона не мала — нитки впливу, не рвучись, ішли від тих, хто його справляв ще на прадідів: від тих, хто посідав надзвичайні знання і вмілості, кого за те покірливо й забобонно шанували. Таку пошану віддавали ворожбитам, лікарям, шептунам, так само повинні були поважати й ковалів

Потверджень до такого саме значіння ковалів можна знайти чимало. Треба пам'ятати, що під іменням коваля розуміється не тільки „коваль“ у пізнішому значінні слова. Про те, що поняття „коваль“ і „золотар“ тотожні в руському й скандинавському первісному побуті, казав і Буслаєв[1]) — приклади, звичайно, загальновідомі трапляться й далі. Коваль первісної доби сполучав у собі і виробника речей потрібних для життя — хліборобського знаряддя — і виробника смертельної зброї, і одного з перших пластичних художників. Примітивна естетика не скоро відчула потребу в безкорисливій естетиці — тому поруч з первісним співцем, танцюристом і грачем, ми довго не зустрінемо **м а л я р а**, — думаємо так на підставі хоч-би казок, де він з'являється вже як маляр образів, „богомаз“. А втім існувала пластика утилітарна; в процесі розвитку вона, по-перше, не могла не стати естетичною, а по-друге й сама собою, як усяка творчість, не кожному приступна, легко викликала швидше наївний і пасивний захват, ніж заздрість або бажання суперництва. Такими першими пластичними майстрами були, по-перше, тесля (також і столяр), по-друге, коваль. А втім їхня роля й вплив аж надто нерівноцінні.

[1]) Русская народная поэзія, I изд., стаття: „Древне-сѣверная жизнь“, стор. 259.

Тесля — столяр — свій брат, кожен у міру сил може ним стати. Його праця — перед очима в усіх, його матеріял із сусіднього лісу — і повільне перетворення колод у балки й дошки, а балок і дощок у зруби й хати навряд чи могло дати багато поживи уяві й сприяти особливій славі будівника. Проте й це, до певної міри немудре, мистецтво дає стимул до звеличання майстра — і цьому майстрові первісна свідомість надає всетаки фантастичних обрисів. Правда, звеличання господаря-теслі в 25 руні Калевали має характер цілком побутовий, позбавлений ідеалізації:

Всі того з початку славлять,
Хто поставив дім в болоті,
Із лісів його достачив,
Хто приніс колод кликних.
Хто приніс високих сосен,
Їх поставив в кращім місці,
Позбивав їх так майстерно,
Що велика хата вийшла
І будинок що-найкращий.

Я маю на увазі не стільки наведене й подібні до нього величання, скільки відомий казково-билінний мотив про чудовне збудування — иноді за одну ніч — палаців і теремів. Прикладів не наводжу, бо вони всім відомі. Чудовне оздоблення терему Солов'я Будимировича місяцем, сонцем і зорями може мати в основі ту саму ідеалізацію теслярського майстерства. Казкова будова в цьому розумінні — природній символ майстерної будови реального дому[1]). Цим ані трохи не зменшується цінність зіставлень і здогадів, що їх подали Веселовський, Халанський та Потебня і що з додатковими прикладами звів до купи А. М. Лобода в своїй книзі: „Русскія былины о сватовствѣ", але всім зближенням і з величаннями колядок, і з загальною весільною символікою, і з даними історії архітектури можна надати цілком нового освітлення, коли виходити з ідеалізації будівника. З такого погляду ми розглянемо й ролю ковалів у поезії[2]). Прецедент методологічного підходу, подібного

[1]) Може з'явитися сумнів, чи маємо ми право казкову будову будинків, палаців, то-що, зводити до ідеалізації ремества: адже в такій казковій будові власне стираються ремісницькі ознаки, чуда творяться не працею, а чарами. Такий сумнів може повстати, коли втрачено проміжну ланку — оповідання про чудовну працю ремісників. Проте в казках ці проміжні ланки трапляються, наприклад: „Когда настало время, онъ (Иванъ-добрый молодецъ) всталъ, вышелъ на крылечко и свистнулъ въ колечко: изъ двѣнадцати царствъ, изъ двѣнадцати государствъ съѣзжайтесь каменщики и плотники, кузнецы, столяры, маляры и щекотуры! везите всякаго матеріала и стройте мнѣ домъ и разные магазины". Далі так само будується палац і скляний міст (Д. К. Зеленинъ, Великорусскія сказки Вятской губ. З. Р. Г. О., т. 42. № 117, стор. 370 й далі). Пор. ще у Афанасьева казки „Иванъ-царевичъ и бѣлой Полянинъ", № 96 та варіянти до неї — і „Морской царь и Василиса Премудрая", № 125.

[2]) Цікава колядка з Шейнової збірки, де у будові (чудовної церкви) беруть участь ковалі: „Устаньте, кували, куйте тыпоры, куйте тыпоры, рубите церковку..." (Матеріалы.., I, стор. 62). Навівши цю колядку, Н. Коробка завважив, що „кузнецы, строители церкви-неба, приводятъ насъ къ цѣлому ряду параллелей", що „вѣрованія другихъ народовъ определенно указываютъ на космогоническую роль кузнецовъ" і, згадавши між иншим

од допіру зазначеного, можна бачити в словах Потебні — як-раз з приводу тих пісень, де відбилося величання коваля: „Такъ какъ для меня несомнѣнно существованіе величальнаго пріема, состоящаго въ постановкѣ величаемаго дѣйствительнаго лица въ обстановку лица миѳическаго, то я не считаю слишкомъ смѣлымъ отожествленіе этого небеснаго кузнеца (мова мовиться за коваля латиських пісень) съ тѣмъ, который въ колядкахъ куетъ невѣстѣ вѣнокъ и поясъ“ [1]). Але Потебня йде (мовляв термінологією Веселовського) шляхом „низхідним“. Центр ваги для нього — в наявності саме цієї мітичної особи, що проекцією її в реальності можуть бути ті або инші поодинокі люди. Потебня вбачає „величальные пріемы“ там, де можна побачити щось розвиненіше й закономірніше: процес ідеалізації реального факту, що розвивається з сталого величання не поодиноких людей, а цілих категорій.

Із прикладів, як ідеалізовано теслярство, можна навіть a priori зробити висновок, що до ковалів первісна свідомість повинна ставитися з побожністю ніяк не меншою, з чудуванням не менше забобонним. Надзвичайна бо й таємнича сама обстанова, що серед неї працює коваль: темна кузня, полум'я, що роздмухується в величезному горні, удари велетенськими молотами по металю — розпеченому, що, наче-б з майстрової волі, міняє свій колір і форму, сами металі, що їх не бачимо щоденно, як матеріял теслярський, та що здобувають їх, як кажуть люди, в далеких краях, здобувають з-під землі, де, — це-ж усі знають — панує нечиста сила (у німецьких казках гірники — надприродні карлики); самий майстер, що не боїться ні вогню, ні розпеченого металю, навпаки, то живе в приязні з вогнем, то втишує гаряче залізо холодною водою, нарешті самий вигляд майстра, замазаного чорним [2]) — усе це легко зроджувало забобонні думки.

Такі забобони міг підтримувати й культ вогню, притаманний усякій первісній свідомості більше, ніж будь-які инші культи. Сама властивість огню рухатися спонукала духотворити його. „Огню менѣе, чѣмъ другимъ явленіямъ природы, требовалось подставное лицо — полубогъ или богъ“ [3]). Як гадають якути, мову вогню розуміє тільки шаман або мала дитина. За такого „тямущого“ могли вважати й особу, до вогню безпосередньо близьку, коваля; недурно в Тамбовській губерні є прикмети, що блискавка не підпалює кузні, очевидячки тому, „что кузнецы находятся въ близкомъ отношеніи съ огнемъ (и желѣзомъ, имѣющимъ

і Кузьму-Дем'яна, справедливо зазначив, що „нѣкоторые образцы русской поэзіи намекають на существованіе подобныхъ вѣрованій и у насъ“ („Образъ птицы, творящей міръ“. „Извѣстія О. Р. Яз. и Слов.“, 1910, № 1, стор. 139 й далі).

[1]) Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсенъ, т. II, стор. 470.

[2]) Пор. у примітках до „Украинскихъ мелодій“ Н. Маркевича — М. 1831. „Въ черной сажѣ кузнецъ и въ кожаной обгорѣлой запонѣ не менѣе колдунъ, когда огромнымъ молотомъ стучитъ по наковальнѣ..., когда изъ подъ молота является коса блестящая и серпъ съ своими зазубринами“.

[3]) Вѣра Харузина, Къ вопросу о почитаніи огня. Этн. Обозр., 1906, №№ 3—4.

у большинства народовъ магическое значеніе)" [1]). Тут до речи згадати, що підкова — щаслива прикмета (правда, пояснюють це й по-инакшому) [2]) та що араби обороняються проти смерчів, вигукуючи слово „залізо" [3]). „На основаніи аналогичныхъ мотивовъ кузнецы у африканскихъ народовъ то пользуются особымъ уваженіемъ, то подвергаются общему презрѣнію" [4]).

Про приятелювання людини з вогнем є дуже цікава черемиська казка. Огонь, що мав образ „білої людини", не тільки допоміг мужикові висушити дрова, не тільки навчив його пекти й варити, не тільки нагодував його в своїй хаті обідом, ба й пішов жити до нього в піч, і відтоді вони „один на одного працюють" і живуть у довічній приязні [5]). Очевидячки, в такій парі, де „один на одного працює", могли з неменшим правом жити — вогонь і коваль.

Культ вогню дожив до нашого часу. В Літинському повіті „всякая хозяйка обращается съ огнемъ осторожно, заметаетъ его чистой метелкой, креститъ его, иногда ставитъ въ печь на ночь горшокъ съ водой, чтобы онъ имѣлъ что ѣсть и пить". У Галичині верховинці-гуцули, розпалюючи ватру в полонинах, падають перед нею навколішки [6]). Чубинський подає такі слова: „Ми шануєм огонь як Бога, він наш дорогий гість" [7]).

Про віру в очисну силу вогню — скажемо далі. Поки-що ясно, що культ огню повинен був вирізняти коваля з-поміж инших ремісників і зміцнювати побожне ставлення до його творчости й до нього самого, одне слово, впливати на творчу уяву, як діє підсилювач, коли виявляють чутливу платівку: образи повинні були яснішати, стати „контрастнішими"; коли тесля — як виявляється, в наслідок ідеалізації — може збудувати за ніч чудозний терем, — коваль доконує більшого, він може викувати чисто все.

Тут процес ідеалізації можна припустити такий: спочатку ковалеві приписують особливо мистецьке або вигадливе кування тих речей, що виходять із кузень: знаряддя, зброї, оздоб. Цим речам надають чудесних прикмет, вони стають власністю чудовних людей, надлюдей, „півбогів", богів — у всякому розумінні цих слів, що їх справжнього значіння ще не можна вважати за цілком усталене. Сама ковальська праця так

---

[1]) Вѣра Харузина, Къ вопросу о почитаніи огня. Эти. Обозр., 1906, №№ 3—4. Тамбовська прикмета за книгою Єрмолова „Народная с.-хоз. мудрость въ пословицахъ, поговоркахъ и примѣтахъ", т. IV, Пб. 1905.

[2]) Культом коней. Див. Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія.

[3]) Гернесъ, Первобытная исторія человѣчества. Русск. переводъ подъ ред. Гуревича. Пб. 1904, стор. 61.

[4]) Там-же-таки. Останнє заперечує Андре (Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Пб. 1878).

[5]) Изв. О-ва Археологіи, исторіи и этнографіи при Казанскомъ университетѣ, 1900, т. XVI. в. 2, стор. 189—190.

[6]) Сумцовъ, Культурныя переживанія. Останнє з Головацького, I, стор. 699.

[7]) Чубинскій, т. I, стор. 44—45.

само легко ідеалізується, як праця, що не вимагає від творця цих чудес жадних трудових зусиллів:

Сам коваль той Ільмарінен,
Той кувач одвічний, майстро,
Він нагнувся подивившись,
Що на дні жаркому в горні,
Що із полум'я там вийшло.
Лук із полум'я з'явився,
Золотий сріблокінчастий.

Тільки тоді починається сама робота: „витяга з вогню металь прекрасний і, поклавши на ковадло, б'є його, щоб став він м'якший" — очевидна мішанина звеличальної фантастики з реальним побутом. Дальший ступінь: з того самого матеріялу, з металю, виковуються всякі-можливі речі, не мертві тільки, ба й живі: тварини та люди. Так повстають перекази про кування залізного коня [1]), золотих кучерів [2]) і кабана з золотою щітиною в скандинавському епосі, жінки з срібла й золота (Ільмаріненова дружина, що вийшла з горна, правда живою не стала) [3]) і залізного війська [4]).

Останній приклад — з якутської казки, що подає Веселовський за Верхоянською збіркою Худякова — найцікавіший, бо тут прикмети чудовного коваля перенесено на героя нашого історичного епосу — Іллю. Поспішаючи на допомогу до Альоші, що б'ється з залізним і вогненним військом „Місяця-князя", Ілля бачить, як „семь дюжихъ кузнецовъ куютъ громадными молотами и пилятъ громадными пилами раскаленное желѣзо и, какъ только двинутъ пилой или ударятъ молотомъ по желѣзу — такъ оттуда пять-шесть желѣзныхъ человѣкъ выпрыгнутъ — бѣгутъ впередъ; Илья однимъ взмахомъ отрубилъ головы кузнецамъ, и какъ ударилъ самъ молотомъ по наковальнѣ, то точно: онъ людей желѣзныхъ ковать можетъ". Подібне діється в казці про Аркія Аркієвича та Івана-царевича [5]): тут Аркієві вороги доповнюють своє військо в трьох кузнях — в одній кують салдатів, в другій — офіцерів, у третій — генералів. Іван-царевич спиняє кування словами: „Богъ помощь кузнецамъ, добрымъ молодцамъ, желѣзо ковать, а не солдатъ" [6]).

---

[1]) „Буря-богатырь Иванъ-коровій сынъ" в зб. Афанасьева, пор. „Василій-сукинъ сынъ" в зб. Б. та Ю. Соколових і приклади, наведені нижче.

[2]) Веселовскій, Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ, XI, стор. 110.

[3]) Калевала, руна 37. Пор. міт про Гефеста, що викував із золота двох дівчат — живих, бо він ходив, спираючись на них.

[4]) Разысканія — XXII. [5]) Ончуковъ, цитов. зб., № 297.

[6]) До прикладу кування людей: Веселовський подає з книги Rasset легенду Конго: негра викувала невідома людина, що спустилася з неба; змурувавши піч, вона поклала туди статую, що зробила з землі; почала гартувати — перший вийшов чорний мурин, другу статую розпечено до жовтого — вийшов прабатько мулатів, третю — до білого; хоч тут і говориться про кування, але, як видко з усього, це прецікаве оповідання — приклад ідеалізації гончарського, а не ковальського майстерства. У німецькій казці „Eisenhans" коваль, коли попрохала його неплідна жінка, виковує дитину (див. примітку до казки 89 у Афанасьєва).

Звичайно, важко сказати напевне, як саме розвивалися ці фантастичні образи: чи без ніякого ладу, чи хоч трохи послідовно, але деяке світло на цей процес міг-би навести зазначений попереду образ залізного коня, що його викували ковалі для Івана-коров'ячого сина: чи з образу коваля, який працює, підковуючи коня, не міг повстати образ кування самого коня — допомогти цьому міг і вислів „кувати коня" в значінні „підковувати". Ще важче встановити бодай приблизну хронологізацію психологічного процесу, що перетворив цього міта на поетичний образ, і обидві ці категорії, як тут, так і в дальшому викладі, ми мимоволі не розмежовуємо цілком.

Той, хто може кувати тварин і людей, той справді може все; так повстає образ коваля, що викував небо з криці, а сонце, місяця й зорі — з золота та срібла. Так розвинувсь культ коваля, особливо в фінському епосі. Дарма що у Ленротівських варіянтах Калевали про Ільмарінена, як кувача неба, говориться невиразно[1]) і всупереч оповіданню руни І-ої, де небо повстало з яєчної шкаралупи, дарма що в 49-тій руні Ільмаріненові спроби викувати сонце й місяць такі самі невдалі, як і кування жінки — Веселовський відбудовує[2]) первісний космогонічний міт про Ільмарінена-деміурга, подаючи для порівняння й естонський міт, де „Ильмариненъ выковалъ изъ стали и распростеръ надъ землей сводъ неба, прикрѣпивъ къ нему свѣтлыя звѣзды и мѣсяцъ, и солнце, взятое изъ покоя Wanna iss'ы, устроивъ его механизмъ такъ, что оно подымалось и опускалось".

Тут варто уваги, що чудовний коваль разом є і чудовний механик. Образ кувача неба й небесних світил відомий був і індусам (коваль Tvashtri), і грекам, і литовцям. Гефест поприбивав до неба зорі й світила (він-же викував золоті трони для богів, а для себе — двох дівчат, вдихнув у їх душу та й ходив, спираючись на них). Про небесного коваля литовських вірувань Переяславо-Суздальський літопис розповідає:

„Сию прелесть Совій въведе въ ню, иж приносити жрътвоу сквернымъ богомъ Андаеви и Перкоунови, рекше громоу и Жвороунѣ, рекше Соуцѣ и Телявели и съ коузнею, сковавше емоу солнце яко свѣтити по земли и възвергъше емоу на небо солнце..."[3])

Афанасьєв, не зазначаючи докладно джерел, так само наводить литовські перекази, що за ними небесний кувач кує щит-сонце, серп-місяць, меч-блискавку й лук-веселку[4]).

Ще дальший ступінь (звичайно, психологічний, а не хронологічний): всемогутність коваля сягає того, що для кування йому вже непотрібний

---

[1])
Ільмарінена пошлю я,
Мудрий він кувач і вмілий,
Адже викував він небо.

[2]) Разысканія, XI, стор. 97—116.

[3]) Цитую за Фарфоровським. Источники русской исторіи, т. І, стор. 223.

[4]) Поэтическія воззрѣнія, І, стор. 279—282.

звичайний матеріял звичайних ковалів — він, майстер-чудодій, кує не тільки з металю, а й з самого вогню, та й з чого захоче. Тут слово „кувати“ вже ніби втрачає свій первісний зміст і значить просто „творити“, але звязується з наведеними раніш прикладами — прикметами коваля, що їх надається творцеві — немов за інерцією: показова тут сама ця інерція, бо вона свідчить, яку велику має вагу образ, що виявив стільки сталости. Належні сюди приклади знаходимо теж у фінському епосі. На цьому ступені — Ільмарінен виковує вогненного коня й огненного орла з залізними пальцями й сталевими пазурями. Сюди-ж належить міт вогулів, за яким, Нумі, коли творив останнє покоління людей, звелів, щоб два небесних ковалі кували штабу з заліза, а два теслі стругали дерев'яну. Із іскор і стружок повставали люди. (Про теслів згадаймо сказане раніш). Нарешті — найчудовніший подвиг Ільмарінена: з лебединого пір'я, молока дійної корови, овечої вовни й ячменю кує він Сампо — чудовного млика на борошно, сіль і гроші [1]). Самий процес кування ні трохи не відрізняється від усякого иншого кування: чудесні матеріяли кидають у горно, роздувають міх: цим і обмежується — правда, важка — трьохденна праця слуг (не самого коваля). Як і тоді, коли кує жінку, сам кувач не знає, що покаже йому горно. Тільки на третій день „на пылавшемъ днѣ горнила“ з'явилось Сампо, і тільки тепер, за законом того змішування, яке ми бачили в переказі про кування жінки — починається ковальська робота над уже повсталим Сампо. Міт про кування Сампо, — як тлумачить його Веселовський, щільно прилягає до основного космогонічного міту Калевали. Той самий Деміург-Ільмарінен, що створив твердь з її світилами, творить і земні блага, бо Сампо це символ природньої видатности й родючости. Таке тлумачення, якщо його прийняти, показує, що в процесі поширення космогонічного міту еволюціонують і сопутні йому образи чудесного кування: при первісній будові світу — небо й світила куються з металю — при дальшому урядженні його — життьова скарбниця кується сливе з нічого.

5.

На цьому ступені — чудесного кування речей з нічого — ми покищо спинимося.

Процес, розвиток якого ми спостерегаємо, тепер ясний: від звеличання ковалів ми прийшли до їх обожування. Майстер, що з золота, заліза, вогню, пір'я й зерна може викувати тварин, людей і небо з світилами, такий майстер — бог, а що значив у первісній свідомості бог? — істоту, багато дужчу й майстернішу, ніж люди, яких бачимо що-дня; істоту, яка може зробити те, чого людина звичайно зробити не може. Та й годі? У нас нема даних припускати більше: наприклад, припису-

---

[1]) Тільки гроші, що їх так або инакше творить коваль, звязують це казкове кування з звичайною ковальською роботою над металями. В одній великоруській дитячій пісеньці „Кузьма денежки куетъ“ (Шейнъ, Великоруссъ. 68).

вати поганським богам атрибути християнського Бога. Тимчасом, несвідомо це часто робиться: цією, врослою в глибінь свідомости звичкою пояснюється вперте намагання мітологів накинути поганам образи небесних богів. Свого часу цей образ (Бог перебуває на небі), певне, навіяли християнству позахристиянські вірування, але він до того глибоко вріс у тіло християнства, що церковна догматика мусіла витратити чимало зусиллів, щоб хоч як-небудь виправдати його існування. Так, але обов'язковою для всіх вірувань подібна концепція стати не могла! Наприклад, грецькі вірування небесного бога не знали; найрозвиненіші грецькі релігії дійшли тільки до Олімпу — тоб-то до земного, хоч і високого, житла богів. При цьому Гефест — живе й кує у кратерах вулканів. Фінська мітологія знала небесного бога Укко, а решта богів і „півбогів" (за шкільною термінологією) ходить по землі — між ними й кувач Ільмарінен, що створив небо й небесні світила.

Правда, небесного коваля зустрічаємо в латиській пісні, яку цитую за книгою Потебні [1]):

Кузнецъ куетъ на небѣ,
уголье сыплется въ Двину;
Божьему сыну куетъ онъ поясъ,
солнцевой дочери вѣночекъ.

Важко встановити точне значіння образу з однієї цитати, ще обережніше треба поставитися до вислову, якого вживає Афанасьєв — „небесный ковачъ литовской поэзіи". В кожному разі, коли й припустимо в латиській поезії небесного коваля — нема підстав оселяти на небі ковалів инших народів тільки тому, що їм надано божистих прикмет [2]). Отже, вивчаючи далі образ „руського коваля", треба зректися упереднього бажання за всяку ціну бачити в ньому божество небесне.

Ми встановили посутній момент, спільний різним культурам — надання ковалям надприродніх прикмет, обожування ковалів і розвинуту на ґрунті того обожування систему релігійних образів. Звідси висновок: у первісній свідомості коваль є бог. Озираючи образи руських казкових ковалів, ми бачимо одну рису, для з'ясування цього образу дуже важливу: казковий коваль завсіди бере участь у боротьбі добрих і лихих сил (доброго бога з злим богом), причому иноді він — добрий бог, иноді — лихий, иноді — чорт, иноді — переможець чорта: „невтральних" ковалів у казках сливе не бачимо.

Ось приклади: у казці „безногій и слѣпой богатырь" зустрічаємо ковалів-мучителів [3]): десять із них тримають обценьками за бороду нещасного старого, а сорок инших б'ють його молотами по боках — ніби-то за борги. Казковий герой визволяє старого, і він раптом щезає з очей.

---

[1]) Объясненія, II, стор. 470.

[2]) В хорутанській казці (Буслаевъ, Русская народная поэзія, I изд., стор. 338) — зустрічаємо старого кувача — з цілком божистими прикметами — але живе він на землі, де й допомагає герові в його подвигах.

[3]) Афанасьевъ, Сказка 116—5.

Ковалі пояснюють — „це чаклун". Але виявляється, що той чаклун — добрий геній: в подяку за поратунок, він дарує героєві шапку-невидимку. Ковалі, за його словами, мучили його трицять років. В основі цієї казки треба бачити вірування психологічно-предковічне, а, може, й хронологічно прадавнє: вірування в боротьбу богів (в усій поганській споконвічності цього поняття) — в даному разі чаклун виявив себе для героя добрим богом, в инших випадках, можливо, він був-би лихим чаклуном. Ковалі-ж у цій казці — напевне лихі кувачі-мучителі. Тут їх не названо бісами, не прирівняно просто до чортів, але крізь загальні обриси лихої надприродньої істоти вже визирають деякі ознаки церковно-християнського біса. В инших казках коваль просто виступає в образі чорта.

Так у легенді „Пустынникъ и дьяволъ" [1]) чорт ставить перед пустельницькою келією кузню й перетворює в горні старих на молодих — переробив і самого пустельника [2]).

Те саме чудо діє чорт-коваль у визначній казці „Кузнецъ и чортъ" відомій у численних варіянтах. Старий коваль побачив у церкві образ страшного суду та й замовив маляреві, щоб намалював такого самого чорта в своїй кузні. „Взглянетъ на чорта и скажетъ: ‚здорово, землякъ!'", а тоді розпалить у горні вогонь і береться до роботи. Коваль і чорт жили в злагоді. Але коваль помер, а його син, навпаки, почав стукати чорта молотом по голові й плювати йому межи очі. Щоб помститися, чорт став за підмайстра до коваля і якось, коли господаря не було вдома, переробив чиюсь стару на молоду. Чоловікові її теж заманулося перекуватись (sic) і він удався до коваля, та коваль не потрапив це зробити. Чорт допоміг йому, поставивши умову замиритися, і тільки тим урятував коваля від смерти [3]).

---

[1]) Афанасьевъ, Народныя русскія легенды.

[2]) У варіянті, наведеному в книзі Зеленина (Великорусскія сказки Вятской губернін, стор. 283) — пустельник знаком хреста руйнує всю кузню, як чортячу ману.

[3]) Афанасьевъ, Народныя русскія легенды, № 31. Пор. варіянт у збірнику Зеленіна (цитов. збірка, стор. 148—150): коваль „держалъ въ кузницѣ во своей икону — Божьей обликъ, и картину дьяволь, Богу помо́личчя, а... дьяволу поклоничча: насмѣхался надъ бѣсомъ". Далі — як у Афанасьева, а кінець инший: коваля за те, що невдало „перековував" старих, заслано етапом. Зустрівши його на дорозі, чорт дає таку науку: „Богу-ту молись, да и дьявола-та не гнѣви".

У варіянті В. М. Перетца (Деревня Будогоща и ея преданія, Живая Старина, 1894, № 1) чорт, помстившись, так і не замиривсь з ковалем; ще трагічніший кінець подав варіянт Садовнікова, де чортеня, ставши до коваля, перекувало приїжджого диявола, але з иншим дияволом коваль не впоравсь, і чорти втопили його в воді (цитов. зб. № 81). У варіянті Чубинського коваля провчили Господь, Петро й Павло, що прийшли в образі трьох дідів: варіянт цікавий тим, що тут старий дослівно перековується: „казав положити їх на ковадлі і ну дути молотами". Пор. Шейнъ, Матеріалы, II, стор. 144; Зеленинъ, Пермскія сказки, № 50, Сборн. II отд. Акад. Н., т. 57, стор. 144—145. Ровинскій, Русскія народныя картинки, т. III, стор. 440, також німецькі, норвезькі й грузинські паралелі — в примітках до названої розвідки В. М. Перетца. У повній згоді з образами казкової демонології — російської та української — хоч і в своєрідному їх сполученні — зустрічаємо мотиви того самого сюжету в Гоголевому оповіданні „Ночь передъ Рождествомъ", де побожний коваль-маляр все-таки переміг чорта.

Цього чорта, очевидячки, утворено під християнським церковним впливом: сама казка дає натяк на його походження — від образу страшного суду[1]). Але церковну символіку підготовлювали, живили й підтримували ті позахристіянські уявління, що за них уже була мова: коваль, що живе у злагоді з чортом, чорт, що брав на себе подобу коваля — усе це наслідок забобонних вражінь, які лишила в первісній психіці незрозуміла — фантастична околом, обстановою й наслідками — ковалева праця[2]). Не треба забувати, що й самий образ чорта в тому вигляді, як він склавсь і живе досі в примітивній психіці, є образ позахристіянський: отже, в казці ми спостерегаємо, як зустрілися й сплелися двоє позахристіянських образів. За близькість коваля й чорта промовляє приказка, що подає А. Коринфський: „умудряетъ Богъ слѣпца, а чортъ кузнеца[3])“. В. М. Перетц у названій попереду розвідці каже: „обозрѣвая сказочный матеріалъ, мы замѣчаемъ, что въ сказкахъ любимое мѣсто чорта — кузнечная труба“. В середні віки, цехи зобов'язували коваля, коли той хтів зробитися майстром, заприсягти, що він не матиме зносин з дияволом[4]). Звідси, певне, й уявління, що ковалі — чаклуни: „въ Малороссіи химородникомъ называютъ колдуна, при чемъ чаще всего названіе это прилагается къ старымъ кузнецамъ“[5]).

Образ лихого кувача може мати й инші підстави. Коваль кує не тільки корисні, ба й згубні речі — зброю. 9-та руна Калевали переказує такий міт: лиха Хійсі, як попрохав її Ільмарінен, щоб принесла

---

[1]) Зважимо мимохідь, що церковне малярство могло особливо сприяти тому, що образи коваля й чорта злилися, малюючи чорта в огні, а то й біля печи; між иншим, в апокрифічному Люцидаріусі в описові пекла є таке речення: „тамо же отъ жупельного огня искры якоже отъ кузнеца, кующа желѣзо“, Розд. 27 — II частини — Порфирьєвъ, „Апокрифич. сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ“, стор. 466. Разом з образом пекла міг впливати і образ огненної печи, відомий і з малярства і з містерії про трьох юнаків.

[2]) І инших ремісників забобонні люди уявляють собі иноді, як співробітників нечистої сили. Д. К. Зеленін (Вятскія сказки, стор. 2) оповідає, що один казкар Г. А. Вирубов — грамотій-самоук і церковний читець — вірив, буцім „плотники могутъ пускать въ построенный ими домъ „манилку“ (привиди), для чего, между прочимъ, кладутъ подъ закладное бревно дома фигуру человѣка, нарисованнаго кровью; онъ увѣрялъ меня, что если печники заклалутъ въ печной шестокъ при битьѣ печи „неигранну бубнову кралю“, то тѣмъ самымъ пустятъ въ домъ зголиху, т. е. бабы въ этомъ домѣ, угощая гостей, будутъ „сголяться“. В. Харузіна між питаннями для збирачів ставить і таке: „не существуетъ ли вѣрованія, что злой плотникъ можетъ при постройкѣ дома обречь его пожару?“ (Этн. Обозрѣніе, 1906, № 4). Очевидячки, людина, що думає примітивно, почуває себе в повній владі всіх, хто має ті чи инші знання та хист. До них належать „знающій мельникъ, строитель плотинъ, пасѣчникъ, почитаемые малороссійскимъ простолюдіемъ за знахарей и колдуновъ“. Див., напр.. П. Байскій (О. Сомовъ). Сказки о кладахъ. Невскій альманахъ, 1830, стор. 77. Отож психологічно цілком переконує оповідання Чехова „Сапожникъ и нечистая сила“, де швець, зирнувши одним оком на незрозумілу йому роботу піротехника, вирішив, що це не хто, як чорт.

[3]) Народная Русь, стор. 46.

[4]) В. Лермантовъ, Кузнечное мастерство, Энциклопедическій словарь Брокгауза-Ефрона, изд. 1895, том XVI-а.

[5]) Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія, 109 (циганка-ворожка).

йому меду для першого стопу в його першій кузні, принесла йому замість меду — отрути, і загартоване в тій отруті „злим зробилося залізо... без ощади ріже брата" і т. и. Звідси від згубних речей, що виходять із кузень, уявління про те, що все лихе, всю „злую плоть" викував лихий кувач. Приклади до цього подав Веселовський у своїй розвідці „Дуалистическія повѣрія о мірозданіи".

В алтайській легенді лихий дух Ерлік, — за Божим дозволом, кує собі людей-підданців. Але з-під його молота замість людей вискакують — жаба, гадюка, ведмідь, кабан, верблюд і демони. Коли Господь повкидав у горно всеньке його знаряддя — з міху вийшла жінка, з штаби й молота — чоловік, але Бог не дозволив цій лихій плоті жити в образі людей та й обернув жінку на ні до чого не здатну чаплю, а чоловіка — в шкідливого пацюка [1]).

Ковалів, як нечисту силу, знаходимо і в білоруській казці „Царь Василь" [2]), з сюжетом, близьким до казки про Аркія Аркієвича з збірки Ончукова. Цар Василь у підземеллі бачить кузню: „удоль три вирсты, попярек повторы. Улезаець енъ у кузницу, ажно тамъ кывалёвъ нясчотно. Што раз стукнець молотомъ объ кувадло, то солдатъ, што стукнець, то солдатъ. Енъ у нихъ спрашиваець: хто васъ ставивъ, нячистая сила? А яны атказуваюць: ня ты насъ поставивъ, ня ты насъ и знимешь. Тоды енъ узявъ свой мечъ-самосекъ, збивъ, скылоцивъ усихъ чисто, кузьницу спаливъ і попелъ здувъ".

В алтайській легенді чортового супротивника просто названо богом: поруч із лихим кувачем-чортом — добрий кувач-бог. Доброго коваля і його змагання, ба й боротьбу з нечистою силою зустрічаємо в багатьох казкових сюжетах. Часом це — дрібна нечисть, що траплялася нам у казках: спритні пройдисвіти, з рисами, що скидаються на образи церковного малярства, або певніше стоять у гармонії з ними: коваль, що раніше жив з ними у згоді, чи сам терпів від їхнього лукавства, тепер підноситься над ними. У норвезьких казках хлопчик заманює чорта в горіх і несе цей горіх до коваля, щоб той розколов; в иншій казці коваль сам заманив чорта в калитку та й став гамселити молотами, вимучив чорта й иншими різними штуками, посварився з чортом, і чорт не пустив його до пекла.

В російських варіяціях цієї казки коваля заступає москаль, а чорта — смерть, але й жартуючи москаль із смертю (заманюючи смерть у ріжок, у торбу) він закінчує все тими самими ударами ковальських молотів по торбі [3]), і коваль і москаль — обидва перемагають чорта, до того-ж російського салдата так само, як і норвезького коваля, чорти виживають із пекла [4]).

[1]) Подібний сюжет розроблено в „Légendes des siècles" V. Hugo, де диявіл і Бог — ковалі-суперники, але диявіл з матеріялу, що дав йому Бог, зугарен був викувати тільки сарану, а Бог із павука сотворив сонце. [2]) Романовъ, т. III, № 14.

[3]) Як тлумачить Афанасьєв, торба — хмара; ковальська робота, звичайно, гроза.

[4]) Афанасьевъ, Народныя русскія легенды. № 16. Пор. також казку в збірці Б. і Ю. Соколових, стор. 68: москаль переміг чортів, запхнув у торбу сатану, що перевернувсь у кішку — і забив на смерть у кузні.

Мотив ковалевої перемоги над чортом трапляється в чотирьох головних варіяціях:

1) коваль б'є чорта молотом по ковадлу,

2) коваль приковує чорта,

3) коваль підковує чорта (або відьму),

4) коваль виколює чортові очі.

Дві перші варіяції близько звязані. Оповідання про коваля, вигнаного з пекла за те, що він побив чорта молотом, зводяться до апокрифічної Никодимової Євангелії, де так само вигнано було Соломона, який налякав пекло словами, що за ним прийде Христос; Христос-же скував диявола[1]). До речи й Соломон у деяких легендах і казках виступає, як коваль: у білоруській казці „Таратурка“ коваль Соломон заступає Кузьму-Дем'яна в сюжеті про перековування змії[2]).

Звязок між сюжетами про побивання й приковування чорта наочно виявляється в грузинських і вірменських обрядових ударах ковалів молотом по ковадлу в певний день: ці удари мають закріпити кайдани, накладені на демонічного героя (Амірана у грузинів, Артевадза у вірмен, Шидара у вірмен перських). Ці приклади, взяті з книг Хаханова й Вс. Міллера, наводить Н. М. Мендельсон, щоб пояснити російське повір'я: св. Касян б'є диявола молотом, припиняючи це 29 лютого, або навпаки диявіл б'є Касяна, даючи йому відпочинок 29 лютого[3]). Цей приклад — відзначна паралеля до двоїстого міту про перемогу чорта над ковалем і коваля над чортом. Молот у руці св. Касяна — єдиний натяк на втрачений міт про цього святого коваля — і Н. М. Мендельсон робить цілком слушне завваження: „будущему изслѣдователю преданій о Касьянѣ, вѣроятно, придется, привлечь св. Никиту, побороющаго дьявола[4]), а также св. Косьму и Даміана для объясненія мотива о Касьянѣ молотобойцѣ“. Німецьку паралелю до обрядових ударів і святого переможця над чортом знаходимо у Афанасьева. Це св. Михайло (не коваль, як і св. Микита), що тримає чорта в пеклі на ланцюгу; в день-же св. Михайла ковалі тричі б'ють по ковадлу; те саме у чехів — „aby prituřili retězy čertovy“[5]).

Третя варіяція — про підковування нечистої сили — в російських казках. У Зеленіна[6]) ковалі підковують відьму, що перевернулася в кобилу, а в орловській казці „Полковникъ и вѣдьма“, що подає А. Іванов,

---

[1]) Відгук у „Пропавшей грамотѣ“ Гоголя, можливо, через посередництво українських інтерлюдій. Див. В. Розовъ, Традиціонные типы малорусскаго театра 17—18 вв. и юношескія повѣсти Гоголя. „Памяти Гоголя“, К. 1911.

[2]) Е. Романовъ, в. VI, № 29.

[3]) Къ повѣрьямъ о св. Касьянѣ. Эти. Обозр., 1897, № 1. Безпосередній звязок, що його має на думці автор, між обрядовими ударами й биттям картини в казці про коваля й чорта, здається мені, сумнівний: потрійні удари там і тут нічого не доводять, бо три — звичайне в казках епічне число.

[4]) Тихонравовъ, Памятники отреченной литературы, II, стор. 112.

[5]) Поэтическія воззрѣнія, т. I.

[6]) Вятскія сказки, стор. 71.

підковується сама відьма [1]). Тут можна згадати й сербську приказку, що подає Афанасьєв — „знао ђавола на леду потковати".

Нарешті, мотив виколювання очей — безперечний відгук переказу про Поліфема — знаходимо в білоруській казці „Куваль бѣды искавъ", де коваль не тільки осліпив і побив чорта, ба й прикував його до мосту [2]) — і в українській „Про коваля і бабу-людоїдку", ще ближчій до Одисеї (коваль ховається між баранами): ця казка почасти пояснює, чому місце Одисея заступив коваль: він пропонує людоїдці вставити око, що їй бракує („я, каже, коваль, я можу вставить друге око") [3]). І в сюжетах про коваля-чорта, і в сюжетах про коваля-переможця над чортом, лиху силу можна уявити і в образі могутнішому, ніж хитрун-нечистий. Там ми бачимо дужого, дарма що й невдалого, Ерліка алтайської легенди, тут — не менше небезпечних ворогів-зміїв руських казок і легенд. Ми вже згадували цих ковалів-змієборців — Микиту-кожом'яку, Бориса й Гліба, Кузьму й Дем'яна та безименних ковалів. Усе це — добрі кувачі, переможці лихих істот. І крайня напруга лиха, і втілення вищого добра — асоціюється все з тим самим образом коваля, що раз назавсіди вразив первісну уяву.

Не треба бути прихильником „мітологічної школи", щоб визнати, що в могутніх образах небесних зміїв — більше первісности — не обов'язково хронологічної — проти тієї нечисти, що її обдурюють ковалі, москалі, часом і діти. Це — явище вимирання давнього світогляду насамперед, і відповідно до цього процесу — відміна сюжету. Страшна й велична легенда знижується в цій еволюції до цікавої анекдоти про невдаху-біса, що його перемагає спритна людина.

„Християнізація" являла собою не раптовий перелім, а повільне, проте неодворотне проточування і в індивідуальну і в масову психіку нового світогляду й нової мітологічної системи. На встановленій у нас парі образів — коваль-чорт і коваль-переможець чорта — християнізація одбилася дуже помітно. Християнські впливи надали особливого кольору образам бісів — як малих, так і великих: і чорт і змій мають паралелі в церковних уявліннях нечистої сили. Під християнськими впливами повстала й дальша відміна цієї пари символів: з'явилися коваль-ворог Христа і коваль-захисник Христа. Сюди належать легенди про кування цвяхів для розп'яття і ланцюга для Христа. Грузинська легенда, яку наводить Веселовський [4]), каже, що коли ковалеві замовлено було цвяхи на розп'яття, він не одмовивсь, а навіть викував два зайвих цвяхи: тому-то всіх ковалів досі вважають за грішників. Веселовський-же в різні часи [5]) навів два варіянти однієї легенди про те, як кували

[1]) Этнограф. Обозрѣніе, 1900, № 4, стор. 93.

[2]) Е. Романовъ, Вып. III, № 29, стор. 211.

[3]) Чубинскій, т. II. № 21, стор. 85. Ю. Яворскій, Памятники галицко-русской народной словесности, в. I, № 54, стор. 150 й далі.

[4]) Разысканія, XX, стор. 116.

[5]) Ibidem, стор. 82, стор. 366.

ланцюга для Христа, — карельський і поліський. За карельським — воскреслий Христос увійшов в Ільмаріненову кузню. Побачивши, що Ільмарінен кує ланцюг, і довідавшись, що в той ланцюг мають закувати Бога, Христос каже ковалеві, щоб поміряв ланцюг, і тільки-но коваль надів ланцюг на шию — Христос закріпив його на ковалеві, а кінці сховав у землю. Досі мучиться коваль під гробом Господнім — і все стукає молотом. Пригадавши, що Веселовський в Сатанаїловому образі бачив не тільки представника темної, плотської сили, ба й творця всього, що існує, що він ілюстрував це твердження, між иншим, образом темрявої Похіоли, де сховано Сампо-скарб, який викував Ільмарінен та що поширений колись на Русі дуалізм він мав нахил уважати за фінський в основі, тільки підновлений богомільством, можна буде відтворити здогад, що його Веселовський не висловив просто, але підказав: Ільмарінен-Сатанаїл, образ своєю історичною вагою рівносильний Антихристовому образові, що повстав на иншій стадії тієї самої еволюції; ковалеві підо впливом церкви надано не тільки загально-демонічних, ба й виразно антихристіянських прикмет. У поліському варіянті тієї самої легенди [1]) все діється навпаки. Те саме, що в карельському оповіданні Христос учинив ковалеві, в поліській легенді коваль робить чортові. Чорт замовив ковалеві ланцюг, щоб закувати в нього Христа. Коваль каже нечистому, щоб випробував на собі, чи міцний ланцюг, і, закувавши йому шию, припинає до стовпа, та так і залишає. Повір'я, записане в Елатомському повіті, каже, що коваль одмовивсь дати чортові зброю для боротьби з Богом — і Бог дав зарік чортам не занепащати душі ковалів. За иншими переказами, коваль здобув прихильність Іллі, накувавши йому стріл.

Як подвійна ковалева роля в боротьбі добрих і лихих сил, так подвійне й уявління того, звідки взялося ковальське ремество та самий огонь: їх винахід приписується то Богові й святим, то дияволові. Чубинському відомі обидві версії [2]), є й примирлива: чорти вигадали, а Христос і апостол Петро передали людям, ударивши палицею, запаленою від чортового багаття, об камінь (кремінь), що й зберіг вогонь [3]). Самого ковальського ремества людина навчилася від чорта, хитрощами випитавши від нього секрет кування [4]).

За циганським переказом [5]), чортячий цар, щоб оддячити за те, що люди дали йому вогню (а сотворив його Бог!) сам навчив людей ковальського й швацького ремества. Висновок — тільки для швацького: відтоді жінки, вбираючись, пильнують уподобатися чортові, — але напрохується й висновок про чортових друзів-ковалів. Инші перекази на-

---

[1]) Див. Кіевлянинъ, 1886 р., № 44.

[2]) Чубинскій, т. І, стор. 45.

[3]) Гнатюк, Галицько-руські народні леґенди. Етноґр. Зб. Наук. Т-ва ім. Шевченка, т. XII.

[4]) Гринченко, Этнографич. матеріалы, т. І, стор. 9.

[5]) Этнографич. Обозрѣніе, 1893, № 1, смѣсь.

зивають навчителем ковалів апостола Петра [1]), а винахідником першої коси й першого плуга (иноді й самого вогню) — Соломона [2]); він-же викував залізну драбину й зійшов нею на небо, за ним янголи привели його друга — того коваля, що в нього він жив [3]). У тій самій ролі винахідника плуга ми вже бачили Бориса й Гліба, Кузьму-Дем'яна. Уявління як про демонічне, так і взагалі про божественне походження ковальського майстерства повстали за давньої давнини. В звязку з поданими прикладами й дальшими міркуваннями треба згадати й епізод з апокрифічного Енохового апокаліпсиса, правда, в давньо-руських списках цієї пам'ятки невідомий, — за ним янголи, що відступилися від Бога, „спустились на землю, соединились съ прекрасными дщерьми земли и научили людей колдовствамъ и заклинаніямъ; одинъ же изъ вождей, Азазелъ, научилъ людей дѣлать мечи, ножи и щиты... и также научилъ ихъ разнымъ искусствамъ".

Подвійне значіння всіх поданих прикладів, надто-ж оповідання про Азазела-янгола, що став демоном — наводить на міркування про взаємини між уявліннями доброї й лихої божистої сили взагалі.

6.

Ми висловили здогад, що в основі мітів про ковалів — лежало обожування реальних ковалів на ґрунті марновірної перед ними побожности, забобонного преклонства перед їх майстерством. Але чи не випадає припустити двох рівнобіжних процесів — утворення двох різних мітів, отже, й двох мітичних осіб — доброго й злого коваля? Це припущення можна було-б погодити з усім сказаним попереду, уявивши собі таку, більше-менше, путь: преклонство перед ковалем-художником, зачудування з надзвичайности його роботи, вдячність йому за викуване корисне знаряддя — хоч-би плуга й сохи — перетворює ковалів на добрих богів. З другого боку — тьмяна обстанова ковальської роботи, дивовижність матеріялів, невідомих у щоденному побуті, похмурий вигляд майстра, смертельне знаряддя, що виходить з його кузні — усе це спонукало марновірну свідомість перетворювати ковалів на лихі божества, коваля взагалі — на лихого бога. До того-ж і ставлення до самого вогню, як до сили доброї змінюється на протилежне. Отже, психічний процес ми припускаємо такий: зіткнувшись у свідомості, два протилежних комплекси вражінь зроджують пару рівнобіжних уявлінь. Усі прикмети доброго бога надаються першому ковалеві, а прикмети лихого — другому. Перший добрий кувач кує всяку добру плоть: творить небо з його світилами, творить добрих людей і корисні тварини, перемагає лихих духів, а в християнізованій свідомості перемагає або обдурює чорта й допомагає Христові. Лихий кувач, навпаки — чортів приятель або й сам біс, Христів ворог,

[1]) Харьковскій Сборникъ, 1889 і Кіевская Старина, 1892, № 6.

[2]) Чубинскій, т. I.

[3]) Сумцовъ, Очерки по исторіи апокрифическихъ сказаній, стор. 54.

кувач згубливого, шкідного війська, лихих людей, шкідливих тварин — лихої плоти взагалі. А поняття про категорії „добра й зла плоть“ нам можуть дати хоч-би дуалістичні повір'я, які все, що є на землі й на небі, розподіляють на творіння боже й на творіння дияволове [1]). Бог створив чоловіка, корову, бика, вівцю, собаку, голуба, ластівку, бджолу, троянду, пшеницю, жито й ячмінь, землю, сонце й день. Диявіл створив — жінку, мавпу, козу, цапа, вовка, лисицю, сороку, кажана, осу, муху, шипшину, осоку, бур'яни, воду (щоб затопити землю), місяць і ніч.

Отож, гіпотеза про походження двох рівнобіжних мітів — про доброго й лихого кувача — цілком увійшла-б у ті дуалістичні схеми, що встановив Веселовський для мітології і, зокрема, космогонії різних народів. Ми могли-б навіть піти цілком за Веселовським і пояснити руський дуалістичний образ коваля — близькістю до дуалізму фінського й впливом останнього. На порушене питання, мені здається, треба відповісти так: немає сумніву, що в процесі еволюції міту повстало два рівнобіжних і протилежних міти. Але немає жадних підстав уважати цей дуалізм за споконвічний і навіть за дуалізм дуже давнього походження. В противному разі такий продукт дуалістичної психіки не був-би одинокий; тимчасом, ближче розглянувши первісні вірування, ми звичайно бачимо в основі їх не дуалістичні, а примітивно-моністичні уявління, що згідно з ними все страшне та незрозуміле може творити як добро, так і зло.

До того-ж апелюючи до передісторичного дуалізму, ми йдемо шляхом надто мудрованим. Адже цю думку підказали нам, переважно, образи з церковним забарвленням, а инші тільки в зіставленні з ними. Церква — от найправдоподібніше джерело зазначеного і всякого взагалі дуалізму. Християнська церква не в її абстрактно-догматичному вигляді, а в усій конкретності життьово-історичного існування, з усіма богоміль-ськими та иншими нашаруваннями; церква справляла помітний і міцний вплив уже тими могутніми засобами пропаганди, що були в неї — відправа, малярство, проповідь. Немає сумніву, що дуалізм позначивсь на церковному малярстві; так само є наявні — дуалістичні легенди про ковалів з церковною закраскою: отже цілком правдоподібна річ — припустити, що саме церква роздвоїла коваля-бога на коваля-чорта й коваля-святого [2]).

Гіпотезу про позахристіянську одність цього подвійного образу можна підсилити таким прикладом. Усім відома дуже поширена в Росії дерев'яна дитяча забавка, що являє собою двох ковалів — лю-

---

[1]) Разысканія, XI, стор. 96.

[2]) Цікаво, що добі найменше розвиненого, неусталеного ще християнства приписується погляд на всіх поганських богів взагалі, як на бісів. Докладніше про це див. у Анічкова („Язычество и древняя Русь“), де показано й коріння цього погляду — Второзаконня, Псалтир, і не цілком прозоре місце у апостола Павла, так само джерела, що живили цей погляд, а саме — манiхейський дуалізм. Усе це полегшувало санкцію — не формальну, але тривку — асоціації божистого коваля й церковного біса.

дину й ведмедя за роботою. Ця пара постатів така стало-нерозлучна, що неодмінно треба звести її до стертого в свідомості міту. Після поданих прикладів, можна цілком певно сказаги, що й цей міт — є міт про змагання двох ковалів. Ковальство ведмедя само по собі неначе-б незрозуміле: з'ясувати його нам допомагають з одного боку казки, як от „Царь-медвѣдь", де ведмідь заступає місце чорта з инших варіянтів того самого казкового сюжету: дияві́л (а тут ведмідь) визволяє людину від небезпеки за умовою, щоб урятований віддав йому те, чого не знає вдома — тоб-то народжену дитину. Цікаво зазначити при цьому, що й у західньо-европейських легендах про святих трапляються випадки, коли дияві́л з'являється в образі ведмедя[1]). З другого боку, культ ведмедя, що й досі доховавсь у гіляків, свідчить про те, що первісна свідомість справді може вважати цього звіря за бога[2]). А дані казки „Царь-медвѣдь" кажуть ніби про добре й лихе божество одночасно, подібно до чаклуна з цитованої попереду казки; це не зовсім виразний гіляцький бог, але й не пізніший християнізований ведмідь-дияві́л: він бере героя під свою охорону, доки той його слухається, але зараз-же починає переслідувати неслухняного; він потужний, але його можна перемогти. Це одвіку синтетичний бог-біс.

Можна гадати, що й у нашому дерев'яному міті коваль-людина змагається власне не з богом і власне не з бісом, а з тим божистим ковалем-ведмедем, що в ньому і бог і біс укупі. За такого саме бога-біса був і вогонь, що з його культом щільно сплітавсь культ ковалів.

Роздвоївши єдиний образ бога-біса, церква сприяла й його синтезі: синтетичні риси різноманітних ковалів-богів збираються в одному фокусі, що його дала церква в особі церковного біса. В тому-ж самому образі скупчуються, окрім лихих ковалів, і супротивники ковалів добрих: мала й велика нечисть, що її перемагають ковалі[3]).

За другий фокус, що збирає проміння протилежного порядку, є пара церковних святих (про це докладніше далі) — теж, як синтеза, що не має в собі нічого індивідуального, окрім іменнів. Але треба гадати, що довший час іще жило далі уявління про індивідуальних богів-бісів: за такого бога-біса, одночасно доброго й лихого, корисного й шкідного, міг бути й кожен окремий, реальний, живий коваль, що навіював марновірні почуття сусідам, і ті, утворені в забобонній уяві ковалі, що

---

1) Привиддя св. Таурина, ченця Арманна та инші факти — див. у Maury. Essai sur les legendes pieuses, p. 163. Пор. повір'я пермяків: коли підчас будівлі дому підкинути під нього ведмежі кістки, дім буде нещасливий. И. Н. Смирновъ, Пермяки. Казань, 1891.

2) Про божистість ведмедя див. ще розвідку Г. Потаніна „Громовникъ по повѣрьямъ Южной Сибири и Сѣверной Монголіи". Ж. М. Н. Пр., ч. 119, стор. 2.

3) Так цілком увіллявся в церковні форми й застиг у них — позахристіянський образ змія: зустрічний вплив з инших надхристіянських сфер, із Сходу заніс його в церкву — все з тим самим змістом, що його легко дається розкрити, остаточно надавши цьому образові значіння „нечистої сили", тимчасом як у казках трапляються й добрі змії („Чудесная рубашка" у Афанасьєва).

їх у реальному житті не існувало та що їм надавалися спостережені раніш прикмети. Треба умовитися про таке власне розуміння мітологічних явищ, що при ньому первісна свідомість залюднює світ — певніше свою околицю, парафію, куток божествами, з яких одні — живі, инші — примрійні, але в свідомості того, хто уявляє, і примрійні нічим не відрізняються від живих. Люди уявляють, що ці божества — істоти більш або менш „реальні", вони десь живуть і звичайно — просто на землі, навіть у сусідстві. Такі є домовики, рожаниці, померлі предки — ласі до смаженого півня, куті й каші, такі є й ковалі-ратівники й ковалі-нечисті, такі й незчисленні чорти, і єдиний, на церковних образах змальований біс. При цьому треба пам'ятати, що людські прикмети богів і бісів, одвіку їм притаманні, де-далі все збільшувалися, отож, чорти вимерлих легенд уже не тільки — люди, але й звичайні люди, навіть придуркуваті.

Отже, роля церкви зводиться: 1) до роздвоєння поняття про божистого кувача, 2) до об'єднання — після цього роздвоєння — прикмет доброго кувача в одному образі, лихого — в иншому. А втім, чи не могло бути доцерковної чи позацерковної, позахристіянської синтези образів, подібних до вищенаведених? Инакше кажучи, чи не було поганського „бога", щоб об'єднував риси чудовних ковалів в образі коваля-бога? Чи не був таким богом — руським Гефестом згаданий уже на початку цієї праці Сварог, бо тільки це ім'я й навіює відповідні здогади?

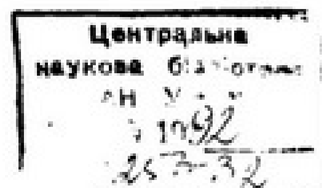
Гіпотезу про Сварога засновано на одному місці Іпатівського літопису, де в переказі легендарної генеалогії єгипетських царів-богів замість Гефеста грецького тексту Малали поставлено (очевидячки) руське ім'я Сварога: замість *τὸν δὲ αὐτὸν Ἥφαιστον θεὸν ἐκάλουν* — „сего ради прозваша и Богъ Сварогъ". Наша цікавість збільшується тим, що „сего ради" стосується до встановленої од Сварога (Зварога або Соварога) одношлюбности, — отже й тут культ божественного коваля звязується з шлюбом. На Ягічеву думку, що до неї по суті прилучається й Є. В. Анічков [1]), Сварог — це глоса-вигадка літописця-глосатора, і пояснити її треба подвійно: з одного боку, від західньо-слов'янського — так гадає Ягіч — „сварожич", що, за двома різними свідоцтвами, визначало вогонь (Сварог — батько вогню), з другого боку від слова „сваривать". Сварог — „свариватель" заліза й шлюбів — пор. діялектологічне великоруське „сварьба, сваребный" (Новгородська губ.) [2]). Отже, як каже Ягіч, бога Сварога слов'яни не знали. Фамінцин-же, навпаки, навівши низку географічних назов (Swaroczin, Saureggen, Saurachberg та инші), прихиляється до думки, що бог-Сварог існував, але не в усіх слов'ян (до цього він не бачить підстав), а, найпевніше, у слов'ян південно-західніх, бо власне в цьому краю збереглася безліч „сварогическихъ" назов [3]).

---

[1]) Е. Аничковъ, Язычество и древняя Русь, стор. 291.

[2]) Але поруч із „сварьба" зустрічаємо (у вятських говірках) і „свальба", „свалебка". І те й друге — звичайно, народньо-етимологічний процес пояснення слова, що стало етимологічно-незрозумілим.

[3]) Фаминцынъ, Божества древнихъ славянъ, Пб. 1884, стор. 143 й далі.



А втім, до питання про Сварога, хоч які привабливі аналогії розкриваються, коли його висвітлювати, треба підходити з належною історичною й соціологічною обережністю. Стара гра словами „слов'яни", „культ", „народ", „божество" — одне слово, все, що Потебня називав „субстанцією мысли" — для нас неможлива, ми хочемо знати за яких саме слов'ян, за які частини якої класи народу й якого саме народу — мова. Плідні в цьому напрямі спроби зробив, напр., Анічков, що дуже правдоподібно вбачав у Перуні — київського дружинного бога, в Волосі (розвиваючи натяк, що його кинув Ключевський) — божество торговельної класи Київа і инших міст, у Хорсі — тюркське божество, то-що. Подробиці гіпотез Анічкова, що правда, викликали в спеціяльній літературі заперечення (Brückner, Mansikka), але в даному разі має вагу відпровідний погляд, а не деталі. Що й правда, Анічков мало цікавивсь Сварогом і повторив про нього взагалі те саме, що сказав був Ягіч у своїх Mythologische Skizzen, але сама відсутність відповіди на питання, де, коли і в яких соціяльних верствах можна припустити культ Сварога, не дозволяє сполучати Сварогове ім'я з культами ковалів. А в випадковій літописцевій глосі жадних пояснязьних даних немає. Мало переконують і географічні Фамінцина доводи. По-перше, гостра лінгвістична критика, напевне, одкине чималу частину його прикладів, по-друге, найпереконливіші з них можуть довести тільки те, що існувало власне ім'я „Сварог", але не доведуть, що це був саме бог Сварог. В даному разі може виявитися, що Сварог — людське ім'я, як це сталося й з Волосом (див. замітку акад. Соболевського — Волос і Власий)[1]). Звичайно це ані доводить, ані заперечує можливости існування бога з цим людським ім'ям, що, можливо, зводиться до називного, яке давали „сваривателямъ" — ковалям. А поширення цього ім'я на синтетичне божество, а тим більше точного визначення функцій цього божества не можна аргументувати, доки не з'являться нові переконливіші дані.

7.

За єдину, що напевне повстала, доведену синтезу треба визнати святого Кузьму-Дем'яна. Це — та друга „серафічна" іпостась єдиного образу, що поруч з іпостассю демонічною під церковними впливами вирізнилася з споконвічної одности.

Лишається придивитися до цього святого коваля, щоб з'ясувати підстави, на яких цей образ зрісся саме з весільним обрядом, переживши в цьому звязку, в ролі апостола й охоронця шлюбів, свої инші, можливо, давніші личини.

Насамперед — чому саме (окрім суто-фонетичних підстав) на Кузьму-Дем'яна перенесено прикмети обожуваних ковалів? За посутню обставину, що могла сприяти асоціяції образів коваля й Кузьми-Дем'яна, треба визнати дані їхнього Житія, — а саме уявління про Кузьму й Дем'яна,

[1]) Русскій Филологическій Вѣстникъ, т. XVI, 1886 г., № 3.

як про чудовних зцілителів, що в багатьох випадках, як це ми бачили, знайшло собі відгук і навіть розвиток у фольклорі. Пильно розглядаючи факти усної поезії, народніх вірувань і первісної культури, можна завважити, що лікарство й ковальство стоять у безперечному звязку. Звязок між лікарством і ковальством на перший погляд здається невиразний, і, справді, є приклади, що ніби нічого не з'ясовують, напр. у замовлянні — „ѣдетъ кузнецъ на морѣ на карей лошади, лошадь каряя, кровь сталя“ [1]). Але цей звязок стане зрозумілий, коли згадати за культ огню, за його очисну й зцілющу силу. Звідси всі способи — очищення й лікування вогнем, досі живі в народньому побуті і в народній медицині.

Походження таких поглядів на вогонь можна шукати на двох шляхах, що, правда, один одного не виключають. Перший — це уявління про різні стихії людського тіла — повітряно-етерову, огненну й водноземляну, що з них кожну лікують відповідними протитрутами. На цьому побудовано тибетську медицину, що лікує вогнем недуги хі, тоб-то стихії повітряно-етерової [2]). Відгуки цих понять зберегаються иноді й тоді, коли цілу систему втрачено: трапляється, наприклад, уявління про такі недуги, що тісно звязані з вогнем і тому не зносять присутности вогню — за такі в Кахетії вважають віспу й кір: в кімнату хорих на ці недуги — не можна вносити нічого, що горить [3]).

Але на руському ґрунті далеко більше розвинулися уявління инакшого роду — про вогонь, як про ворога нечистої сили, при тому погляді, що самі недуги — це біси [4]). „Огня чортъ боится, а въ водѣ селится“ [5]); за білоруським повір'ям, чорт сидить у воді від Івана Купайла до Вербної неділі [6]): знову та сама не раз уже зазначена подвійність — чортові приписується то близькість до вогню, то відраза до нього. Що й правда, Фамінцин спитується віру в очисну силу вогню, як споконвічно-арійську, протиставити семітичним уявлінням про вогонь, як про лихе божество, що вимагає офір [7]). Але навряд чи й цей шлях виведе з суперечностей: вони неминучі там, де доводиться йти навпомацки — по-за хронологією, цим єдиним „оком історії“. Коли-ж спростити хронологію до краю, то все-ж до „давнішого“ моменту доведеться застосувати уявління про вогонь, як про божество заразом і лихе і добре, а до пізнішого — уявління про нечисту силу в тому вигляді, як його й санкціонувала Церква.

Прикладів очищення і зцілення вогнем дуже багато, подам деякі. Щоб очиститися, скачуть через вогонь не тільки у слов'ян, але й у Франції,

---

[1]) Майковъ, цит. збір. 158.

[2]) Н. Кирилловъ, Интересъ изученія народной и тибетской медицины въ Забайкальѣ, Этнограф. Обозрѣніе, 1893, № 4.

[3]) В. Харузина, назв. твір.

[4]) Див. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Демоническое значеніе болѣзней.

[5]) А. Звойковъ, Очеркъ вѣрованій крестьянъ Елатомскаго уѣзда. Этнограф. Обозр., 1889, № 2.

[6]) Демидовичъ, Изъ области вѣрованій и сказаній бѣлорусс., Эти. Об., 1896, № 1.

[7]) Древне-арійскіе и древне-семитическіе элементы в обычаяхъ, обрядахъ, вѣрованіяхъ и культахъ славянъ, Этногр. Обозр., 1895, № 3.

Шотландії (скачуть вагітні, щоб легші були пологи), в Греччині, щоб очиститися од гріхів. Худобу проводили через вогонь уже в стародавній Индії[1]). В самому лікуванні вогнем В. Харузіна відрізняє три способи — 1) слабий безпосередньо доторкається до вогню, 2) слабого ставлять у близьке сусідство до нього, 3) вогнем „освячують“ иншу річ (напр., воду), що власне й править за ліки[2]). Цікаві є приклади другого способу: в Самарській губ. хирлявих нарожденців „перепікають у печі“: саджають на хлібну лопату та й сунуть у гарячу піч[3]). В Англії й Шотландії довго зберегавсь подібний звичай — вішати нарожденця над вогнем[4]).

Не дивниця, що коваль, чудовний майстер, який завдячує свої чуда вогневі і безпосередньо близький до нього, — вважається у різних народів і за чудовного зцілителя. Ще Вавилонський Gibil „считался покровителемъ очага и жилища, посредникомъ между божествами и людьми, цѣлителемъ недуговъ, отстранителемъ мора, покровителемъ кузнецовъ и ковачей золота и серебра“[5]). У деяких африканських племін і досі ковалі „являются не только спеціалистами по своему ремеслу, но также жрецами и врачами“[6]). На Яві слово „pandi“ визначав разом і коваля і мудру, вчену людину[7]). Згадаймо, що коваля звичайно уявляють собі, як чаклуна. Звичайно, треба гадати, що поняття про лікарство й чаклунство зіллялися між собою вже від давніх давен, відтоді-ж зіллялися й сами образи коваля-лікаря та коваля-чаклуна, отже засоби, з яких цей лікар-чаклун міг користатися, щоб ратувати людей від лихих духів-недуг, могли бути дуже різноманітні, але є дані, що багато з тих засобів стояли в безпосередньому звязку з його майстерством[8]).

У Штампордгамі слабу дитину приносять до кузні. Коваль кладе її на ковадло й з усієї сили замахується молотом, потім

---

[1]) Там-же. Багато прикладів у Тейлора. Первобытная культура, т. II.

[2]) Назв. твір.

[3]) Евг. Всеволожская, Очерки крестьянскаго быта Самарской губ. Этн. Об., 1895, № 1.

[4]) Этн. Об. кн. 28, стор. 149 і кн. 40—41, стор. 75.

[5]) В. Харузина, там-же-таки.

[6]) Гернесъ, Первобытная исторія человѣчества. Русск. переводъ, стор. 61.

[7]) Там-же-таки, стор. 65.

[8]) Багато — та не всі; нас найбільше цікавлять, звичайно, перші. Дальший звязок — у Калевалі (руна 9-та). Замовивши кров Вейнемейненові, старий гоїть рану мастю, що син його готує в кузні.

Сина він послав в ковальню,
Щоб він масти наготовив...
Він розклав багаття в горні,
Місиво густе зробив він,
З тріски, що з кори на дубі,
З трав, що мають добрий вигляд.

Виходить, що ці чудовні ліки — новий витвір чудодійної майстерні-кузні. Безпосереднього пояснення, чому саме їх зварено в ковальській печі — немає, але й потому,

спускає молот, обережно торкаючись дитини[1]). У Росії про подібне лікування збереглися тільки невиразні спогади в деяких замовляннях. У замовлянні Шенкурського повіту (від корости) — „на сѣромъ каменю стоитъ 33 кузнеца, держатъ 33 молота и бьютъ, отколачиваютъ болѣзнь“[2]). В иншому замовлянні, що для нас особливу має вагу, таке побивання недуги діється в золотій кузні Кузьми-Дем'яна.

„На мори, на кияни ляжиць белъ камень-латырь, на тымъ белымъ камни латыри стоиць золотая кузьня. У той кузьни Кузьма-Дземьянъ, Купальный Иванъ (сполучення імен дуже своєрідне, що трапилося мені одним-один раз! *В. Г.*): меець жа сабе Кузьма-Дзем'ян, Купальный Иванъ 12 молойцовъ, 12 молотовъ. Кузьма-Дземьянъ, Купальный Иванъ! бейця, побивайця лихую чемерь, выбивайця изъ р. Б...“[3]).

З цим замовлянням ми знову приходимо до відпровідного питання, яким побитом святий зцілитель Кузьма-Дем'ян обернувся на святого коваля? Тут ми бачимо його і ковалем і зцілителем одночасно, і після наведених зіставлень це вже нас не повинно дивувати.

Звідси — і міна образів лікаря та коваля — в казковому сюжеті про коваля та чорта, де перетворення старих на молодих названо „перековуванням“, але це „перековування“ в одному тільки варіянті (Чубинського) описано літерально, в решті варіянтів (Афанасьєва, Садовнікова, Зеленіна та инших) залишилося саме тільки слово „перековыванье“. У казці „Попъ-завидущіе глаза“ незцілимих хорих вигоюють Христос і св. Микола, роблять з ним те саме, що робить чорт із старим у казці „Исцѣленіе“[4]): розрізують на шматки і варять у казані. При тому самому сюжеті одну й ту саму дію діють то чудовний коваль, то чудовний лікар; в инших варіянтах важко встановити між цими об-

---

як вивітрилися мітичні уявління, сполучені з вогнем і кузнею, могло залишитися, як невиразний пережиток минулого, — ставлення до коваля, як до доки, майстра на всі руки (пор. явчнське „panti“). Не забудьмо й реально-побутової проміжної ланки між ковалем і лікарем — коновала, його відгуки в англійському слові farrier, що визначає і коваля і коновала, в циганському слові химородник, химорода, що визначає у циган — коваля й коновала, в українців — чаклуна. Н. Сумцовъ. Культурныя переживанія, 109. Кіевская Старина, 1889, XII, стор. 583 і окремо. Пор. у „Послѣднемъ Новикѣ“ Лажечнікова — „Давно извѣстно, что мельникъ и коновалъ — слуги нечистаго“ (изд. Вольфа, стор. 163).

[1]) Н. Познанскій, Заговоры, Птрг. 1917, стор. 231—232. Там-же-таки наведено й два дальших замовляння, що пояснюються, як відгуки побуту. Ще своєріднішу ролю відграє коваль-зцілитель в Ренановому оповіданні: „больного ребенка принесли къ часовнѣ святого, исцѣлявшаго отъ лихорадки, туда же явился кузнецъ со всѣми орудіями своего ремесла. Раскаливъ желѣзо, кузнецъ приблизился къ статуѣ святого съ требованьемъ исцѣлить больного, грозя въ противномъ случаѣ подковать непокорнаго святого“... Renan, Souvenir d'enfence et de jeunesse, p. 86 — цитую з поданої попереду Мендельсонової розвідки.

[2]) Мансикка, Заговоры Шенкурскаго у., № 18. Жив. Стар., 1912, I.

[3]) Е. Романовъ, вып. V, стор. 190.

[4]) Афанасьевъ, Народныя легенды.

разами межу: так ще раз стверджується їхня близькість — до можливої одности [1]).

Що-ж нового принесли й що змінили ті хвилі християнізації, які зілляли разом з иншими мітичними образами і образ лікаря-чаклуна-коваля? Насамперед: уявління про чудодійну і навіть зцілющу силу вогню могли тільки підтримати священні вогні церковної обрядовости, звідси — віра в особливу зцілющу силу четвергових і взагалі страсних свічок, так само свічок шлюбних при пологах. Далі церква підтримала погляд на недугу, як на діло рук нечистої сили, на одужання, як на їх поразку. За борців з цією нечистою силою стали християнські святі. Так виявляється, що св. Микита, якого на старовинних хрестах, згідно з його апокрифічним Житієм, змальовано в момент, коли він б'є диявола, або тримає його на ланцюгу, або ладиться накинути той ланцюг на диявола, — теж був за лікаря, в Acta sanctorum він виступає як „tamquam medicus cum ferro et medicamine [2])“.

Взагалі погляд на святих, як на переможців над бісами, визначив собою фабули чималої частини Прологів і Патериків. У цих фабулах недуги нерідко відграють ролю подробиць, що на загальному „чудесному“ тлі не дуже й вирізняються. Звідси й традиційні формули, що їх прикладають до багатьох святих [3]), між ними характеристики Кузьми й Дем'яна, можуть бути за типові ілюстрації:

Із Четьї Мінеї на перше листопада: „пріѧша же от Бга даръ исцѣленій, и подаваху здравіе душа́м же и телесе́м, врачующе всѧкіѧ болѣзни, и исцѣляюще всѧк недугъ и всѧку язю въ людехъ, и лукавыѧ духи прогоняюще“... [4]).

Із службової Мінеї на перше листопада: „се вѫдахъ вама власть на доусѣх нечистыхъ, еже изганяти и цѣлити всякоу болѣзнь и всякъ недугъ...“, в иншому місці: „изъ лютыихъ изимающа, тьмоу отъгонита страстии, и бѣсы же проганяета богоносьця безмьздьника...“ [5]).

Про безпосередню сутичку Кузьми й Дем'яна з дияволом есть оповідання в Четьї Мінеї під першим листопада: Якийсь Малх, мешканець Фереману, відходячи з міста, доручив свою дружину Теклю святим Кузьмі й Дем'янові і наказав дружині, щоб покинула місто тільки тоді, коли дістане від нього знак. З таким знаком і з'явивсь до

---

[1]) До речи завважити, що в замовляннях збереглися відгуки забобонного страху, що його навіює лікарська уміліст взагалі. Дуже характерне маємо замовляння Архангельської губ., де мисливець, ідучи на лови, молить „Пресвятую сущую Богородицу“ захистити його „отъ колдуна, отъ вѣдуна... отъ порченика... отъ дохтура и отъ дохтурицы“ (Ефименко, цит. зб., стор. 189).

[2]) Мендельсонъ, назв. твір.

[3]) Пор., напр., стихири й канон Борисові й Глібові: „... недоужини исцѣлюють и бесьноующеся бѣсы избывають“ та инш. Срезневскій, Древніе памятники русскаго письма и языка, стор. 179.

[4]) Цит. за Мінеєю Дмитра Ростовського, у вид. 1880 р.

[5]) Цит. за вид. Ягіча, 1886 р., стор. 269 й 275.

Теклі диявіл в образі „знаемого нѣкоего человѣка"; а втім Текля з обережности примусила його заприсягтися в вівтарі церкви Кузьми й Дем'яна, що не зробить їй ніякого лиха (цікаво, що кривоприсяга минається дияволові цілком безкарно). Вирушивши з нею в путь, диявіл „заведе в мѣсто пусто и непроходимо и хотѧше ѡзлобити и оубити ю". Вона закликала на допомогу Кузьму й Дем'яна, і святі з'явилися „вопіюще на діавола; он же видѣвъ ихъ, ѡстави жену и бѣжаше". Святі відкрилися Теклі, ставши після того невидимі.

Природня річ, що традиційна ситуація житійної літератури — популярний святий і диявіл — сприймається й далі розвивається у фольклорі. Найближче сприймають її замовляння, доводячи ототожнення недуги й нечистої сили до повної конкретности, а чудовим героям-переможцям надаючи ще більше чудовних прикмет, на підставі казкової сюжетности. Так, одно замовляння 12 пропасниць називає „окаянныя діяволѣ" і закликає святих отців побити їх прутами залізними [1]). Не цими словами, але й в тому-ж-таки замовлянні закликаються так само Кузьма й Дем'ян. В молитві до Нежита, що наводить Щапов, у ролі заклинача цього лихого духа, людського мучителя, виступає поруч з архангголами Михайлом і Гаврилом ще Кузьма і Дем'ян [2]).

На цьому-ж-таки ґрунті легко могли розвинутися й так звані змієборчі мотиви. Звязок між змієм і дияволом очевидний, його стверджує вся історія цих образів в образотворчих мистецтвах і в словесності [3]).

Особливі підстави в самих агіографічних сюжетах — тут і непотрібні: кожен святий-зцілитель міг набути функцій переможця змія-диявола, і часто змієборчі мотиви в фольклорі сполучаються з іменнями не змієборців книжної агіографії, а цілком инших святих (Бориса й Гліба, Кузьми й Дем'яна). Тому тільки на те, щоб матеріял був повніший, можна згадати про „чудо со змѣемъ", що за нього оповідають Житія Кузьми й Дем'яна під першим листопада: один чоловік у жнива заснув з розтуленим ротом, і змій заліз йому в черево. Увечері змій почав мучити його всередині, тоді він закликав на допомогу Кузьму й Дем'яна — „и абіє приспѣша ст҃іи съ помощію своею, и оуспиша его ѕѣло да тѣмъ же путемъ изыдетъ змій, имже вниде. Изшедшу же змію до концá, абіє воспряну мужь той и здравъ бысть совершенно помощію ст҃ых безсребренникъ".

Так закінчується мінейна редакція цього епізоду. Цікаво, що проложна редакція закінчується инакше, бо містить подробиці, що мають фантастичніший і демонологічніший кольорит:

„... и изшедшу змію до конца, абіє возопѝ мужь той, гл҃ѧ, никтоже возложи рукѝ на змі҄ѧ. Повелѣно оубео емоу ити въ геєну

---

[1]) Ефименко, цит. зб., стор. 207.

[2]) Ж. М. Н. Пр., 1863.

[3]) Див. Maury, Essai sur les légendes pieuses p. 131—155 і Веселовський, назв. твір.

о́гненую, идѣже червь неусыпаѫи. То-же ему глющу, невидимъ бысть змій, мольбою с҃тую безмѣзднику" [1]).

Проложне оповідання про перемогу над демонічним „змієм" обернулося в Мінеї на малопомітний епізод. Але фольклорні — зокрема, казкові сюжети, виходячи з тієї самої сюжетової основи, що й Пролог (хоч, може, й без фактичного з його боку впливу) — оточили центральну ситуацію „святі й диявіл-змій" відповідними, вже суто-казковими образами — лихих відьом і добрих героїв. Належні сюди приклади ми вже подали. Ми бачили, що опинившись у фольклорно-мітологічному оточенні християнські святі лікарі сами стають за ковалів або в казкових сюжетах поступаються своїм місцем образам чудовних ковалів.

Отже, синтетичний добрий коваль, переможець диявола-змія, найлегше асоціюється з церковними образами зцілителів, а з них особливо з Кузьмою-Дем'яном, як через велику популярність саме цих святих, так і під безсумнівним впливом суголосности.

8.

А втім чим-же пояснити, що образ Кузьми-Дем'яна міцно прикріплено саме до весільної поезії й до весільного ритуалу?

Коли одкинути ковальство й мислити Кузьму-Дем'яна в його первісному церковному значінні — природньо буде насамперед припустити, що й на весіллях Кузьму-Дем'яна закликають, як зцілителя, що охороняє молодих від причини. Так ми й витлумачили це ім'я в весільних оберегах. Цілком одмовлятися від цього тлумачення не слід: церковний і церковно-народній культ міг сприяти збереженню саме цього ймення, але цей момент треба вважати за вирішальний. У весільних піснях перед нами не Кузьма-Дем'ян зцілитель, а Кузьма-Дем'ян коваль, що кує шлюб. Сама можливість такої ситуації показує на безпосередній звязок між „ковалем" і „шлюбом".

Тлумачень цього безпосереднього звязку вже подано було чимало — здебільша без уваги на Кузьму-Дем'яна. М. Ф. Сумцов [2]), розвиваючи думку Афанасьєва, що Кузьма-Дем'ян є псевдонім бога-громовика, гадав, що Кузьма-Дем'ян, куючи персня для „земних" молодих, повторює ту роботу, яку його попередник — небесний коваль — робив для молодих небесних. При цьому — „солнце и луна могли считаться золотыми кольцами, скованными громовникомъ". Це відома idée fixe Сумцова, що (в ранніх працях) зводив усе, що хтів, до небесних світил. Друге пояснення — порівняльно-історичне, що ґрунтується на звязку між поняттями — огонь, домове огнище, шлюб. Культ огню в різних культурах був споріднений власне з культом домового огнища, а значить — родини й шлюбу. Ці поняття об'єднувалися в культах Гефеста-Вулкана й Гестії-Вести. В Атенах утворивсь спеціяльний культ Гефеста, як охоронця, з одного

[1]) Цит. Пролог за вид. 1643 р.

[2]) О свадебныхъ обрядахъ, преимущ. русскихъ. Небесные браки, 3.

боку, художників і майстрів, що працюють за допомогою вогню; з другого — домового огнища й родинного життя. Приклади ці наводить Фамінцин, щоб пояснити згаданий літописний запис, що Феосту — Гефесту — Сварогові приписує запровадження одношлюбности. Анічков теж нагадує що „очагъ, а отсюда огонь подъ овиномъ (т. е. Сварожичъ) и свадьба въ первобытномъ быту находятся в близкой связи“ [1]).

А втім треба визнати, що це пояснення в кращому разі встановляло звязок між загадковим літописним Сварогом і античним Гефестом. До тлумачення весільних пісень про Кузьму-Дем'яна воно має занадто далекі стосунки: саме в цих обрядах о г н и щ е — на другому плані, в тексті пісні звязок між ковалем і шлюбом — безпосередній, — даних, щоб промовляли за звязок між ковалем і домовим огнищем, у руській поезії немає.

Ще одно пояснення — філологічне — подав теж з приводу Сварога, а не Кузьми-Дем'яна — Ягіч. Я вже згадував за наведені у нього форми „сварьба“, „сваребный“ (сюди-ж належить долішньо-сербське swařba). які промовляють за спорідненість слів і понять „свариванье“ і „свадьба“.

Тому й поставив літописець на місто Феоста-Сварога, тоб-то „сварщика“, що „Феоста первый основалъ бракъ, т. е. онъ первый сковалъ единую жену съ единымъ мужемъ: обратимъ вниманіе на то, что сварить кого съ кѣмъ значитъ сковать, связать и что выраженіе это употребляется именно относительно брачнаго союза“. Тому ототожнюються „der Verbinder“ і „der Stifter eines Bundes“.

Ягічеві пояснення цілком можна прикласти й до всіх випадків, де в весільних піснях закликають кувача, коваля, „Кузьму“, що йому в весільному ритуалі ніби доручається скувати ж і н к у з ч о л о в і к о м. Мабуть, спочатку було саме так, а не за абстрактною варіяцією, що її знаходимо у Афанасьєва: „сковать свадьбу — значить сковать тѣ невидимыя нравственныя цѣпи (обязанности), которыя налагаютъ на себя вступающіе въ супружество“. Вся обстанова обряду промовляє за конкретність, а не за алегоризм.

Згадаймо замовляння — „присушки“, де ковалів закликають скувати розлучену пару — одно з таких замовлянь подає той-же-таки Афанасьєв: „на морѣ на океанѣ, на островѣ на буянѣ стоятъ три кузницы, куютъ кузнецы тамъ на трехъ станахъ. Не куйте вы, кузнецы, желѣза бѣлаго, а прикуйте ко мнѣ молодца (или дѣвицу) и т. д.“ [2]). Дуже цікавий варіянт цієї „присушки“ єсть у Майкова [3]), початок той самий, далі — „б ѣ с ъ С а л ч а к ъ, не куй бѣлаго желѣза, а прикуй добраго молодца, к о ж е ю, т ѣ л о м ъ, с е р д ц е м ъ“ — б і с о м названо тут чудовного коваля, певне, аж ніяк не в церковному розумінні. Згадаймо, що в Смоленській губерні під той час, як співають „кузьми“ (тоб-то „Кузьма-Демьянъ, скуй намъ

---

[1]) Язычество и древняя Русь, стор. 29.

[2]) Поэтическія воззрѣнія, т. I, стор. 464.

[3]) Цитов. зб., стор. 16.

свадьбу“), молодого й молоду ставлять на одну мостину, кажуть, щоб поцілувалися, звязують рушником і тричі перекручують. Усе це є ілюстрація до пісні, що при тому співається, про сковування, бо слова „скувати, скрутити, звязати“ — мають той самий цілком конкретний — дуже можливо, еротично-конкретний зміст.

У збірці Добровольського знаходимо пісні з закликом Кузьми-Дем'яна і з тим самим змістом: Кузьма-Дем'ян „свадьбу кувала, жениха съ невѣстой“ (№ 580, стор. 264); в иншій пісні закликають Луку: „солучи намъ свадебку, двухъ молодыхъ въ одно мѣстечко“ (стор. 248), але з Лукою міняється Кузьма-Дем'ян: в № 580 він-же й „солучаетъ“.

Згодом, звичайно, можлива була й абстракція й метафоризація: шлюб почали уявляти в художньому образі такої речи, яку можна скувати — звідси всі побажання скувати її „крѣпче камня бѣлаго“, „вѣшна навѣшна, штоба люди ни разсудили и буйны вѣтры ни раздули“, „штоба сонцымъ ни разсушила и дождемъ ни размачила“ й т. и.

Не на те, щоб спростувати, а на те, щоб доповнити дуже переконливе Ягічеве тлумачення можна подати й инші: адже цілком можливий комплекс асоціяцій, що різними шляхами допроваджують усе до тієї самої пари уявлінь — у даному разі „коваль і шлюб“. Допомогти з'ясувати завдання може тільки всебічна відповідь на питання — що-ж іще кує **для** шлюбу або з приводу шлюбу коваль народньої поезії. Не можна покинути без уваги ту присушку [1]), що в ній „на столбѣ сидятъ семьдесятъ семь братьевъ, они **куютъ стрѣлы булатныя** день и ночь; скажу я имъ тихонько: ‚дайте мнѣ, семьдесятъ семь братьевъ, стрѣлу, которая всѣхъ пыльчѣе и легчѣе. Стрѣлю этой стрѣлой въ рабу Божью, дѣвицу (такую-то) в лѣвую титьку, легкіе и печень, чтобъ она горевала и тосковала денно и нощно“ і т. и.

Звичайно, треба утриматися від таких висновків за аналогією, як афанасьєвський [2]) — „Богъ кузнецъ, кующій молніеносныя стрѣлы, которыми Эросъ возжигаетъ сердца, призывается въ заговорахъ на любовь и святочныхъ гаданіяхъ“ — грецького Ероса звязати з російськими прикладами не так-то просто, а про „блискавичність“ **цих** стріл ми зовсім не маємо права говорити. Але не можна заперечувати, що образ „любовь-стрѣльба“ — звичайний у любовній і весільній пісенній символіці.

Образ коваля, кувача стріл у цій низці символів викликається не часто. Тому допіру поданий приклад уважатимемо тільки за такий, що зміцнює й поглиблює звязок між зазначеними уявліннями. Багато більше розвинувся цей звязок в иншому „ряді“ — в образі безименного коваля, як кувача не казкових стріл, а реальних **весільних оздоб**.

Таких прикладів багато. Згадаймо великоруську пісню, подану в Сахарова („Идетъ кузнецъ изъ кузницы“), широко відому з художньої обробки в „Свѣтланѣ“ Жуковського.

---

[1]) **Майковъ**, стор. 18.

[2]) Цитов. твір, стор. 464.

Візьмімо ще з тієї самої збірки пісню, де прикраси нареченої коваль перековує на підкови для женихового коня [1]):

Душенька Машенька,
Кованая твоя косонька,
Хотятъ косу розковати,
Ивановъ конь подковати і т. и.

Подібне у Головацького [2]):

Де твої, Марисенько, ковалі,
Що твою косоньку кували?
Нехай-же прийдуть, розкують,
Нехай-же сребро, злото заберуть.

І у Добровольського:

Гдѣ золытца брали?
У Варвары Алексѣвны
Съ рукр перстень сняли,
Коня подкували.

З книги Сумцова подам польську пісню про двох ковалів, що кують персня молодій:

Pośród pola
kuźnia stała,
a w tej kuźni
dwa kowalczyki

Łado, łado,
Biją młoty
w pierścień złoty
z młodym Jasieńkiem
ku ślubowi,
łado, łado!..

Численні варіянти пісенного мотиву про золоту „рясу" (тоб-то сережки, оздоби) подано в відповідному розділі „Объясненій" Потебні. Це — пісні, споріднені з російським ворожильним („подблюднымъ") закликом коваля. Дівчина несе ковалеві золоту кору, що збили з дерева райські пташки, і прохає скувати пояс, перстень, вінок — „У поясі красуватися, у персцёнку залецацься, а у веночку ізвенчацьца". За иншим білоруським варіянтом, кується золота чарка, за польським, із цієї чарки п'ють

Sam Pan Jesus z aniołami
Maryja z dziewicami.

Перед нами очевидна ідеалізація весільних оздоб, новий привід до ідеалізації коваля, що їх скував. Коли, за одним варіянтом, святого коваля закликають „скувати шлюб", за иншим, скувати шлюбні оздоби, то чи не має в фольклорно-поетичному слововжитку вислів: скувати шлюб — секундарного значіння — скувати вінок і перстень?

Встановлюючи цей традиційний ґрунт пісенної символіки, на якому розвинувся образ „коваль на весіллі", треба однак пам'ятати, що ні в українській, ні в білоруській, ні в великоруській весільній поезії образ

---

[1]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, т. I, кн. 3, № 77.

[2]) Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. II, стор. 634.

коваля — кувача любовних стріл або образ коваля — кувача шлюбних оздоб і.е конкретизується в образі Кузьми-Дем'яна, не зливається з ним. Кузьма-Дем'ян залишається в функції божественного коваля, з виразно церковними рисами, що кує самий шлюб і охороняє той шлюб, який він „сковує".

Але значіння й вплив Кузьми-Дем'яна, охоронця шлюбу, не обмежується його ролею на самому святі шлюбного обряду, а перекидається й далі — на прийдешнє життя молодих. Веселовський згадує бувальщину, де „является образъ кузнеца, кующаго три тонкихъ волоса и отвѣчающаго на вопросъ богатыря (Святогора. *В. Г.*), что онъ куетъ судьбину кому на комъ жениться". Пригадуючи й південно-слов'янський вислів — „kome bog nije dao sreče — kovač mu te ne skova", — Веселовський спитується витлумачити участь Кузьми-Дем'яна в шлюбі, як кування шлюбної долі[1]). Таке тлумачення безпосередньо не стверджується: в піснях співається, як ми знаємо, про кування самого шлюбу, а не долі, але можна визнати, що образ руського билінового і південно-слов'янського кувача долі — є поширення образу Кузьми-Дем'яна, кувача шлюбу, тим більш, що великоруські дівочі пісні про жениха місцями, незалежно од весілля, пристосовуються до дня Кузьми й Дем'яна[2]). Тут до речи згадати й за наведену вже з збірки Добровольського смоленську казку, де Кузьма-Дем'ян напророкував купцеві, з ким він одружиться, заміствиши таким чином билінового коваля і ще раз виступивши в ролі охоронця (й провісника) шлюбу[3]).

Щоб дати повний історіографічний огляд, можна згадати ще одно пояснення близькости між Кузьмою-Дем'яном і шлюбом. Це пояснення належить Ящуржинському, а привід і матеріял до нього дав Афанасьєв. „Перенесеніе на христіанскихъ святыхъ — образа миѳическаго кузнеца произошло подъ вліяніемъ окружающей природы: перваго ноября въ день Кузьмы и Демьяна земля сковывается своею зимнею корою. Народъ говоритъ, что это Кузьма-Демьянъ сковываютъ землю, а отсюда и нравственное значеніе, что они сковываютъ брачные узы"[4]).

У цьому надто штучному поясненні самому Ящуржинському належить власне небагато: всі твердження цілком є у Афанасьєва. Ящуржинський тільки поставив їх у причиновий звязок. Але, певна річ, ні логічний, ні психологічний стрибок від сковування землі кригою до кування шлюбу — неможливі.

А втім, безперечно, що прикмет кувача землі й води, прикмет коваля-мороза надано Кузьмі й Дем'янові. За цим промовляє низка суто-календарних приказок на перше листопада:

---

[1]) Разысканія, XIII, стор. 207.

[2]) Терещенко, Бытъ русскаго народа, VI, 62. „На К. и Д. перваго ноября въ Пензенской губ. пекутъ пироги и блины, при чемъ поютъ пѣсни съ пожеланіями найти хорошаго жениха".

[3]) Смоленскій этнографическій сборникъ, ч. I, стор. 295.

[4]) Х. Ящуржинскій, Лирическія малорос. пѣсни. Варшава, 1880.

„Кузьма-Демьянъ съ гвоздемъ"; „Кузьма-Демьянъ подмоститъ, Никола пригвоздитъ"; „Кузьма закуетъ, а Михайло разкуетъ".

Є приклади й у книзі Ап. Коринфського „Народная Русь", та автор ніде не зазначає навіть приблизно джерел своїх повідомлень, тому доводиться ставитися до них обережно. Ось ці приклади: „Не велика у Кузьмы-Демьяна кузница, а на всю Святую Русь въ ней ледяныя цѣпи куются" (?). „Закуетъ Кузьма-Демьянъ — до весны красной не разковать". „Изъ кузьмодемянской кузницы Морозъ съ горна идетъ". „Не заковать рѣку зимѣ безъ Кузьмы-Демьяна" [1]).

А втім усі ці календарні приказки втратять більшу частину свого значіння, коли порівняти їх з безліччю инших того самого типу — такі приказки є мало не на кожен день, прикладаються вони до різних святих, і дуже часто побудовано їх цілком на суголосності. Наприклад — Варвара заварить, Сава засалить, Микола закує. Безкнижне й безкалендарне село — та й чимала частина міста — довго жили без чисел, заміняючи їх іменами святих — в це річне коло увійшли и Кузьма з Дем'яном, пам'ять яких шанується на початку морозів, першого листопада. Звичайно, всі наведені вже асоціяції не могли не вплинути на форму висловів приказки: раз Кузьма-Дем'ян — коваль, то й тут, в обіхідці річних прикмет йому ніби доручається скувати крижані мости. Це — нова функція, надана новому, синтетичному ковалеві, Кузьмі-Дем'янові, і, звичайно, щоб пояснити ці приказки, немає підстав згадувати, як згадував Афанасьєв, про зміїв, що своїм диханням мостять крижані мости або тим більш — про виїзд зміїв на „мосты калиновые". Здогад, що в народній свідомості „тотъ же громовой молотъ куетъ ясное небо и готовитъ зимѣ желѣзные обручи" — лишається так само домислом Афанасьєва.

Асоціяція образів Кузьми-Дем'яна й шлюбного обряду, що зміцнилася, як ми гадаємо, все-ж не без участи проміжного образу чудесного коваля, привела до такого цікавого явища, як згадка про Кузьму-Дем'яна у весільних піснях і незалежно від ковальства та від лікарства. Приклад такого заклику я знаю тільки один: у Курській губерні молодий прохає за дружків Михайла-архангола та Кузьму-Дем'яна [2]):

Хто за мною да за сиратою
Падружъямъ паѣдить?..
Азаветца, атклыкнетца
Да Кузьма-Димьянъ:
Я за тобою да за сиратою
Падружъямъ паѣду.

Цей факт — нове свідоцтво про широку популярність святих братів — цілком увіходить в коло подібних-же обрядових закликів. Участь у весіллі — осіб Нового Заповіту і християнських святих — не новина в фольклорі: Богородиця бере участь у плетінні вінків або в печінні

[1]) А. Коринфскій, Народная Русь, М. 1901, стор. 459 й далі.

[2]) Сборникъ Академіи Наукъ, т. 76, № 5. Ст. М. Халанського, стор. 265—266.

короваю. Христос вінчає, святі, з найпопулярніших, — допомагають [1]). Але цей приклад, де Кузьма-Дем'ян — дружко, а не коваль, звичайно, не суперечить міркуванням про взаємини цих образів.

А втім, і приклади, де Кузьма-Дем'ян з'являється на весіллі без звязку з ковальством, і приклади з народнього календаря, де Кузьму-Дем'яна міцно прикріплено до певної пори року і звязано з нею — примушують поставити питання про можливість причинового звязку і між такими ланками, як „весільна" й „зимова" функція Кузьми-Дем'яна.

При цьому в мітологічних домислах немає жадної потреби, бо звязок, до того дуже природній і безсумнівний, установлюють спостереження побутового характеру. Свято „зимового Кузьми-Дем'яна" — початок листопада — слушний час для шлюбів. Шлюби звичайно відбуваються від Покрови (1 жовтня) до початку пилипівки (з 15 листопада), коли вінчання припиняються. До 1 листопада, дня, що й є церковне свято цих святих, кінчаться останні хліборобські роботи (в багатьох великоруських місцевостях у жовтні ще труть і тріпають льон). Отже, зимовий Кузьма-Дем'ян є одночасно і свято, вільне від турбот про хліборобські роботи, і нагадування, що наближається зима і разом з нею — зимовий піст.

„Лука-Солуха", що його згадують, як ми були бачили, поруч з Кузьмою-Дем'яном, припадає трохи раніш — на 18 жовтня, але загалом на той самий час. Сполучення їх у спільній пісні є, певна річ, наслідок контамінації пісенних варіянтів — паралелів, що спочатку виникали нарізно у весіллях, звязаних то з Лукою, то з Кузьмою-Дем'яном. Притягати, щоб пояснити це сусідство, другого Кузьму-Дем'яна (17 жовтня) або другого Луку (Лука Печерський — 6 листопада) — навряд чи є підстави.

Кузьмі-Дем'янові надається ще одна дуже важлива риса: він не тільки охоронець шлюбу, а й охоронець хліборобства. Видимо, тут треба відрізняти дві основі — казково-легендарну й суто-побутову. У легенді про перемогу Кузьми й Дем'яна або Бориса й Гліба, що їх заступають, над змієм — змій нападає на кузню під ту хвилину, коли святі кували перший плуг для людей. За українським повір'ям, що навів у „Русской Бесѣдѣ" Максимович, — „святой Борисъ всѣ плуги ковалъ, да людямъ давалъ".

У білоруській пісні на Великдень, де подано ніби календар на цілий рік —

Святый Кузьма серпы робиць,
Золотые, новые, сталевые,
Святый Дземьянъ сѣно гребець [2]).

Первісна казкова основа тут ще виразно відчувається; разом з тим її, очевидячки, підтримав побут: маю на увазі порівнюючи рідкий випа-

---

[1]) Див. вище; також Чубинскій, Труды, т. IV, 685, 693 стор. 527, також 672. Шейнъ, Матеріалы. т. I, ч. 2, стор. 284, його-ж, „Бѣлорусскія пѣсни", стор. 298. Б. Гринченко, Этнограф. матеріалы, т. 3, стор. 100, 1269 і багато инш. прикладів.

[2]) Носовичъ, Бѣлорусскія пѣсни. Записки Геогр. Общества, 1873, т. V, стор. 83.

док — святкування Кузьми й Дем'яна першого липня, тоб-то тоді, коли звичайно починають косити, а часом і жати. „Кузьма и Демьянъ пришли — на покосъ пошли“ [1]). Я не мав змоги перевірити вказівки Ап. Коринфського на „перекази“, за якими „Христа-пахаря сопровождаютъ апостолъ Петръ и Кузьма-Демьянъ“ [2]), але вони цілком правдоподібні, коли згадати все сказане за Кузьму-Дем'яна.

Згадаймо так само звязок закликання Кузьми й Дем'яна на весіллях з обрядовим уживанням хліба: дружко, співаючи про трьох апостолів у Псковській губерні, б'є хлібом об хліб; співець, що виконує „Кузьму“ у Вітебській губерні, тримає пиріг у руці. У „Бѣлоруссахъ“ Є. Ф. Карського, в описові білоруського весільного обряду читаємо, що після заклику святого Кузьми-Дем'яна дітям кидають хліб [3]). Див. вище вказівку, що в Пензенській губерні на Кузьму й Дем'яна дівчата печуть пиріжки й млинці, причому співають пісні з побажаннями знайти доброго жениха. Цей звязок особливо помічаємо в смоленській пісні:

Ты, свитэй, Кузьма-Демьянъ,
Ты скуй мнѣ свадебку
радосную, вясёлую,
вясёлую хлябородную
у гумни стогами,
а у поли копами,
а у печи пирагами [4]).

Сюди-ж належать деякі звичаї — варити „кузьмодем'янівське пиво“ у Валдайському повіті [5]) і кузьмодем'янівську кашу, спільну для цілого села (борошно й масло на неї збирають по хатах дівчатка-підлітки) — в Череповецькому повіті [6]).

Звязок цих мотивів не має в собі нічого внутрішньо суперечного. Насамперед мотиви, звязані з хлібом, у звичаях і поезії хліборобської країни взагалі легко асоціюються з першими-ліпшими побутовими мотивами (пор. матеріял, що зібрав М. Ф. Сумцов у своїй розвідці „о хлѣбѣ“). Не виключена тут (а в пісні „святый Кузьма серпы робиць“ і очевидна) можливість асоціяцій й з образом коваля, що кує хліборобське знаряддя і тим самим ніби бере під свій захист хліборобство. (Пор. фінський міт, як Ільмарінен кував чудовного млина Сампо).

Не така ясна на перший погляд друга секундарна функція, яку надають Кузьмі-Дем'янові — функція охоронця курей. Ще Афанасьєв спостеріг звязок Кузьми-Дем'яна з пiвнем [7]). Перше листопада в деяких місцях називають курячим святом або курячими іменинами. У старовину в Москві першого листопада жінки приносили курей до Козьмодем'янівської церкви й правили молебінь. Вислови „Батюшка Кузьма-Демьянъ — куриный богъ“ і „Кузьминки — курьи именины“ знаходимо в книзі Єр-

---

[1]) М. Забылинъ, Русскій народъ, его обычаи, стор. 285.
[2]) А. Коринфскій, Народная Русь, М. 1901, стор. 459.
[3]) Е. Ф. Карскій, Бѣлоруссы, т. III.
[4]) Добровольскій, цит. зб., стор. 440.
[5]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, Нар. дневникъ, изд. 1885 г., стор. 147.
[6]) Н. Герасимовъ, Нѣкоторые обычаи Череповецкаго уѣзда, Э. О., 1894, № 1.
[7]) Афанасьевъ, Поэтич. воззрѣнія, т. I, стор. 468 і т. III, стор. 770.

молова [1]. Ап. Коринфський подає ще один — „курица-именинница, и ей Козьмѣ-Демьяну помолиться надо“ [2]). У Ярославській губ. в цей день ріжуть у клуні півня і з'їдають його цілою родиною. У Пошехонні, де Кузьму-Дем'яна теж шанують, як охоронця курей, першого листопада відрубують півневі голову й ноги на порозі клуні [3]).

Перед нас безперечний факт жертвування Кузьмі-Дем'янові, факт знаменний, незалежно від того, як тлумачити заколювання саме півня. Воно правда, ці факти можна пояснити инакше. На одній з говірок Курської губ. „молить“ визначає „совершать обрядовое моленье за животныхъ“ [4]). „Молятъ куръ — подъ день св. Кузьмы и Демьяна, касарецкихъ (поросятъ) — подъ Новый Годъ. При моленьи куръ и поросятъ качаютъ за столомъ жаровню съ угольями. На столъ кладутъ стебли ржаные... и на нихъ складываютъ кости жаркого, куръ или поросятъ; стараются не ломать костей,... чтобы у цыплятъ спинки не ломались“. Проте запис не дає даних, щоб можна було відчути і в цьому „молінні“ елементи жертвування „богам“ Кузьмі-Дем'янові та Василеві Кесарійському.

Цей факт може, наприклад, промовляти за вимирання культів навіть таких сучасних божеств, як популярні святі, за дальшу хвилю християнізації — енергійнішої, що змінила недавній двоїстий процес поганізації церковних святих і — одночасно — позверховної й кволої християнізації образів поганства. Чи не за вирішувальний при цьому момент було те, що в сучасному значінні слів „молитва“, „молити“ вже не відчувалося слідів споконвічного значіння — „жертва“, „приносити в жертву“. Тому можна, зовсім не вдаючись у безпідставний мітологізм, вважати, що тлумачіння, яке наводить Халанський, є явище секундарне при первісному („жертвуванні“) в основі.

Як-же пояснити те, що Кузьмі-Дем'янові надано прикмет „курячого бога?“

Коли йти шляхом Афанасьєва, довелося-б будувати складний і сумнівний ланцюг символів — через емблеми родючости (хліб, клуня, півень, хмара „повногруда німфа“ — жінка громовика) до громовика-коваля. Надто складним шляхом іде й Харузіна, нагадуючи думку Маннгардта, що „нерѣдко духъ хлѣба, ржи, овса и пр. принимаетъ звѣриный образъ, м. пр. пѣтуха“: виходячи таким чином з культу клуні (овина), де ріжуть курей, і вважаючи, що 1 листопада збігається здебільша з обмолотом, вона запитує: „не послужило ли жертвоприношеніе овину пѣтуховъ и куръ основаніемъ вѣры въ особое покровительство Кузьмы и Демьяна этой птицѣ?“ [5]).

---

[1]) Народная сельско-хоз. мудрость, т. IV, Пб. 1905.

[2]) Народная Русь, стор. 461.

[3]) Баловъ, Очерки Пошехонья, Э. О., 1901, № 4.

[4]) М. Халанскій, Говоры Курской губ., Сборникъ Академіи Наукъ, т. 76, № 5, стор. 358.

[5]) Харузина, назв. твір.

Хоч трохи переконливого пояснїння цього дивовижного звязку довелося-б шукати в тому-ж-таки народньому календарі. В-осени, коли кури вже не несуться, хазяї подгодовують їх, щоб різати, і до 1 листопада вони вже готові. Так зимовий Кузьма-Дем'ян стає за ознаку ще одної господарської операції.

По суті відновити звязок між Кузьмою-Дем'яном і курами тепер, очевидячки, не можна. Але дуже можливо, що в минулому існували втрачені або загублені факти, де звязок між цими двома образами був безпосереднїший, зводячись, певно, до тої самої первісної функції — Кузьми-Дем'яна, як зцілителя. Дар зціляти не тільки людей, а й тварин звичайно увіходить у житійні характеристики Кузьми й Дем'яна, до того застосовані до різних пір. Отож у Пролозі на перше липня про римських братів читаємо — „человѣкѡмъ же и скотѡмъ подающа цѣлбы́", в Пролозі на перше листопада — „и врачеваху не точію человѣки, но и скѡ́ты"; в Минеї на той самий день „Не то́чію же человѣкѡмъ помогаху, но и скотѡмъ". Окрім того, Пролог і Минея на перше листопада містять оповідання про в е р б л ю д а, якого святі зцілили від скаженини, який і заступився за Дем'яна, коли Кузьма за порушення обітниці безкорисливости засудив його надто суворо (верблюд промовив людським голосом, щоб не вагалися покласти тіло Дем'яна коло Кузьми). Ці риси відбилися в уже наведених вище замовляннях — скотинячих і пастуших, де Кузьма й Дем'ян згадуються, як зцілителі худоби. Що можливі були й инші, тепер втрачені фабули про зцілення, де образи Кузьми й Дем'яна та саме курей стояли в щільнішому звязку, про це можна гадати на підставі сусідства їх у двох старовинних пам'ятках: 1) у житії протопопа Аввакума та 2) в сюжеті про „Путешествіе Вавилы со скоморохами", що має ознаки давнього походження.

З житія протопопа Аввакума сюди належить той уривок, де автор оповідає про свою надзвичайну курочку, що годувала його й жінку в тяжкі дні повороту з заслання.

> „И не просто она намъ досталася. У боярыни куры всѣ переслѣпли и мереть стали; такъ она, собравши въ коробъ, ко мнѣ ихъ прислала: чтобъ-де батько пожаловалъ, помолился о курахъ. И я подумалъ: кормилица-то есть наша, дѣтки у нея, надобны ей куры. Молебенъ пѣлъ, воду святилъ, куровъ кропилъ и кадилъ... Курки Божіемъ мановеніемъ исцѣлѣли и исправилися по вѣрѣ ея. Отъ того-то племени и наша курочка. Да полно того говорить: у Христа не сегодня так повелось. Еще К о з м а и Д а м і а н ъ человѣкомъ и с к о т о м ъ благодѣйствовали и цѣлили о Христѣ".

В архангельській билині „Путешествіе Вавилы со скоморохами" Кузьма й Дем'ян виступають у зовсім незвичайній для них ролі святих скоморохів, що „переигравъ" царя Собаку, ставлять на царство свого учня, селянського парубка Вавилу. З-поміж багатьох чудес, що створили вони в хаті Вавилиної матери і по дорозі в царство царя Собаки, тільки

одно можна зіставити з знайомим уже нам образом Кузьми-Дем'яна, це — відживлення вареної курки:

Понесла 'на куру-ту варёну
Ишша кура тутъ-да ведь взлетѣла,
на пецьнёй столбъ сѣла и запѣла,
ишша та вдова да тутъ Ненила
ишша видитъ — люди тутъ да не простые,
не простые люди-те — светые [1]).

Усі ці мізерні дані спонукують усе-таки гадати, що Кузьма-Дем'ян первісно міг стати за „курячого бога" в звязку з церковним образом Кузьми й Дем'яна — зцілителів. У звязку з цим існує цікаве повір'я, що наводить Сахаров: яйця кузьмодем'янівських курей мають за зцілющі [2]). Жертвування-ж саме Кузьмі-Дем'янові немає жадної потреби вважати за еквівалент яких-небудь певних жертвувань поганських: можливо, що цей позахристіянський спосіб богошанування пристосовано й до нових богів — християнських святих. З вивітрюванням давніх обрядових навичок, можливо, що саме жертвування почали розуміти, як моління за курей їхньому охоронцеві, зцілителеві Кузьмі-Дем'янові.

9.

Отже, підо впливом побутових вражінь, у процесі ідеалізації з'являлися індивідуальні — реальні й вигадані божества — ковалі з добрими й лихими прикметами, всемогутні кувачі, творці „всього". Цей процес був можливий на ґрунті різних культур, у різних народів — по-за залежністю одної від одної, але, за теорією зустрічних впливів (Веселовського), — при взаємообміні дужче, тоб-то розвинутіше впливало на слабкіше. Отож, розвинута фінська мітологія, як дужча, могла впливати на вірування сусідів, зміцнюючи й стверджуючи й обожування ковалів [3]). В еволюції релігійної свідомости первісно-наївну прямолінійність повинна була заступити рефлексія, а рефлексія перетворювала образи релігійних мітів на образи поетичні; легенда позбавлена змісту, мертвіла й вироджувалася. Сприяв цьому процесові і внутрішній розпад самого міту: позахристіянська основа його під тиском мітології церковної розпадалася: в даному разі образи злих кувачів зіллялися з церковним образом диявола, для добрих кувачів теж знайшовся і новий образ і нове ім'я.

---

[1]) А. Григорьевъ, Архангельскія былины и историч. пѣсни, т. I, М. 1904, стор. 376 й далі. Цей мотив оживлення вареної курки (або півня) дуже поширено, надто на Україні, але в специфічному сюжетовому оформленні (легенда про суперечку жидів з християнами та про чудо, що тую суперечку завершило). Див. Ю. А. Яворскій, Памятники галицко-русской народной словесности, в. I, стор. 273, де дано і звід паралелів.

[2]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа. Народн. дневникъ, вид. 1885, стр. 146.

[3]) Питання про можливість инших впливів — найпевніше германських і південно-слов'янських разом з новогрецькими — зовсім поминаю, а за фінські згадую тільки, як за найправдоподібніші, тільки мимохідь.

Тим легше перетворювався міт на казку, а казка на анекдоту. Героям цих анекдот — спритним, а часом і неметким чортам — казкові прикмети „приписуються" вже не в початковому розумінні, не літерально, не з колишньою свіжістю безпосередньої віри, а з тонким лукавством свідомого творця-поета, що „не вірить собі" і вміє відрізняти Dichtung від Wahrheit.

Під той самий процес мусів підпасти й міт про доброго кувача, що зіллявсь з церковним Кузьмою-Дем'яном. Міт виродивсь в анекдоту, а остання — в традиційну, трохи чи не безглузду формулу, що зберегав живучість тільки завдяки живучості весільного обряду, з одного боку, та живучості церковного культу — з другого.

Церковний календар, просякнувши побутовим змістом, не тільки підтримав, а й закріпив складний комплекс легендарних уявлінь, пристосувавши їх до листопадового весільного сезону, а почасти до липневого — жнивного. Отсж казково-фольклорний образний і сюжетовий матеріял сполучивсь з матеріялом хліборобського й родинного побуту через посередництво церковних іменнів та дат, за якими кривсь свій образний і сюжетовий зміст.

Важко було-б (бо відповідний матеріял вбогий) точно встановити, якою мірою живе ще й тепер образ Кузьми-Дем'яна і навіть з цим ім'ям сполучена формула. Так само важко було-б точно визначити, на якому ступені припущеної в нас еволюції застали цей образ і цю формулу останні записи, чим був „святий коваль" у свідомості учасників обряду — дружка, який співає „Кузьму", або молодих, яких сковував святий. По-за всяким сумнівом у нас одне: існування хронологічного й психологічного моменту, коли Кузьма-Дем'ян с т а в новим богом і б у в богом — богом у тому значінні, в якому тільки й можливе було розуміння цього слова в примітивних віруваннях: у розумінні чудовної людини, не подібної до инших людей — не обов'язково всемогутньої, і владної, може, тільки над своїм селом, над своєю околицею, а часом — тільки над своєю кузьмодем'янівською парафією.

В основі цієї праці лежить моя доповідь „Русский Гефест", прочитана ще в лютому 1918 року в двох чергових засіданнях історично-літературного товариства при Київському університеті. З докладною критикою доповіди виступив секретар товариства, В. М. Отроковський, молодий учений, дуже обдарований, що від його так багато сподівалися.

Цей виступ його був останній: він помер за два місяці по тому. Усі, хто його знав, зберегли про нього надзвичайно світлу пам'ять: я-ж завдячую йому й цінні вказівки, з яких скориставсь, опрацьовуючи свою доповідь, уже після його смерти. Йому й присвячую свою працю.

ОЛЕКСАНДЕР НІКІФОРОВ.

СЬОГОЧАСНА ПІНЕЗЬКА КАЗКА.

(Деякі проблеми казкознавства в світлі крайового матеріялу).

I.

Збирати народні казки почато з початку минулого сторіччя й дуже швидко самим змістом матеріялу це збирання стало крайовим. Досить поглянути до бібліографічних покажчиків збірників, щоб побачити, що казкові збірники йдуть од більш чи менш дрібних територіяльних округ [1]). Перші загальнонаціональні збірники Ґріммів, Афанасьєва стали специ-яльно крайові. Та не можна сказати, щоб, визнаючи потребу крайового збирання матеріялу, збирачі разом з тим досить виразно усвідомлювали сами завдання отакого збирання, величезне й багатобічне значіння такої крайової роботи. До виразної мети йшли тільки збирачі-лінгвісти. Збирачі-фольклористи брели в збиранні матеріялу навпомацки, бо вони не висували ні спеціяльних завдань, ні особливих метод. Цікаво, що сьогочасний німецький автор поділяє всю збиральну працю в Німеччині що-до казок на два періоди: перший од Ґріммів до W. Wisser'a, другий починає собою збірка W. Wisser'a [2]). Перший період характерний тим, що в ньому нема пієтету перед казковим текстом. З легкої руки Ґріммів збирачі або підроблювали казкові тексти під дитячий стиль [3]), або виправляли „грубості“ й так зв. „неправильності мови“, часто не вважаючи на осібності самого казкового тексту. Друга характерна цього першого періоду риса є переважний інтерес до „нових“ сюжетів, маловідомих. Загальновідомі сюжети йдуть до нових збірок, коли вони „архаїчні“, або „цікаві“ мовою, аксесуарами, то-що. Инакше кажучи, за першого періоду нема виразности в завданнях збирання. Новий період у збиральній роботі в Німеччині починає W. Wisser. Його Platdeutsche Volksmärchen, а, головне, метода його збирання являє собою зразок нового підходу до матеріялу навіть у крайовому маштабі. Wisser сам особисто

---

[1]) Див. I. Bolte und Polivka, Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig, III, 1918, 560—624; A. Thimme, Das Märchen. Leipzig, 1909, стор. 166 і далі; John Meier, Deutsche Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1926. С. В. Савченко, Русская народная сказка. Кіевъ, 1914.

[2]) Franz Heyden, Volksmärchen und Volksmärchenerzähler. Hamburg, 1922.

[3]) Про те, що Ґрімми виправляли казковий текст і внесли до них свій стиль, див. згадану книгу F. Heyden'a. Відомо, що Афанасьєв виправляв тексти.

записав близько 2600 варіянтів казок од мало не 250 байкарів [1]) з фонетичного боку точно й дослівно, не відмовляючись повторювати багато разів варіянти того самого сюжету.

Руські збирачі казок, хоч і починали роботу за зразком німецьким, раніше усвідомили, яку вагу мають у збиранні матеріялу окремі моменти й, здається, ще раніше взяли на увагу велике значіння дослівно й фонетично записаного тексту [2]). Початок XX віку тут висунув навіть особливу методологічну повинність — звертати серйозну увагу на виконавця, байкаря [3]). Заслуга в цьому руських збирачів тим більше вражає, що навіть Wisser, дарма що й зрозумів значіння байкаря й у своїй книзі дав опис більш, як 200 байкарів, і той дав тільки короткі біографічні відомості, сливе не торкнувшись їх виконання й не зробивши спроби класифікації. А під той самий час руські збирачі починають вивчати стиль і звичай окремих байкарів [4]). Руські збирачі стали на шлях, близький до Wisser'a, раніш ніж він. Збірники Ончукова, Зеленіна та бр. Соколових де-в-чому наближаються до нього. Але й руські збірники, за вийнятком збірника бр. Соколових, виявляють далеко не цілковите розуміння значіння крайової збиральної роботи. Той, хто вивчає казку, часто стикається з прикрим явищем: матеріял зібрано різними методами, отже, він різноякісний. У дуже гарних збірниках Зеленіна зібрано матеріял, що має зовнішню (губерніяльну) межу, а не має з погляду фольклориста (не лінгвіста) межі внутрішньої (методологічної), бо незрозумілий принцип вибору байкаря й казки [5]). Те самісіньке й у Ончукова [6]). Такі самі признання М. Б. Едемського [7]).

Отже, є потреба деякою мірою усвідомити перспективи, що їх одкриває послідовна й систематична крайова робота над збиранням казки. Цією статтею я хтів-би по-просту поставити на чергу спробу такого усвідомлення. Мої подорожі до Заонежчини влітку 1926 р. та до Піnежчини влітку 1927 р. що-до казки дали надзвичайно цікавий і багатющий матеріял. Проста характеристика цього матеріялу дає підставу

---

[1]) W. Wisser. Auf der Märchensuche. Hamburg—Berlin. Не зазначено якого року видано. Стор. 49 та 51.

[2]) Шейн, Романов, українські збирачі.

[3]) Див. статтю акад. С. Ф. Ольденбурга, Собираніе русскихъ народныхъ сказокъ въ послѣднее время. (Журн. Мин. Нар. Просв. 1916, августь, стор. 296--322).

[4]) Див. M. Asadowskiy. Eine sibirische Märchenerzählerin. Helsinki, 1926 (FFC № 68). Його-ж, Сказки Верхнеленскаго Края. Вып. I. 1925. Вводная статья; Р. М. Волков, Словесне оформлення великоруської казки (Записки Одеського Інституту Народньої Освіти. Т. I. Одеса, 1927. стор. 97—122); Н. П. Гринкова, Сказки Куприянихи (Художеств. Фольклор. М. 1926, I, 81—98)

[5]) Він не брав казку від тих „бабусь, що оповідають своїм онукам і вихованцям три-чотири казки" (Великор. сказки Вят. губ. т. XVII).

[6]) Н. Е. Ончуков признається, що його записи мають „випадковий" характер (Сѣверныя сказки. СПБ, 1908, XIX).

[7]) „Сказочная комиссия за 1924—25 гг." Л. 1926, ст. 38, 39. М. Б. Едемський брав на себе відповідальність за визначення казки „старовинної", „оригінальної", „художньої".

для таких перспектив і до таких питань, що не можуть не хвилювати дослідувача. Знов-же, докладне вивчення матеріялу потрібує багато часу, тому мої спостереження, що я сприйняв з свіжого враження й нашвидку, мають поки-що характер тільки звідомний і не претендують на повноту й викінченість. Та вони потрібні, як віхи, що провадять до спеціяльних, часом навіть нових питань вивчення казки.

У дальшому викладі я виходитиму, головне, від матеріялу з експедиції до Пінежчини, але, оскільки цей матеріял найкраще вияснюється з порівняння, я притягатиму найближчий до нього матеріял Олонецької, а почасти й сусідніх губерень.

2.

Кілька слів про методу моєї збиральної роботи. Виїжджаючи до Заонежчини р. 1926-го по казку, я мав на увазі просто спостерегти сьогочасний стан казки на селі. Тому я намагався: 1) брати казку від кожного, хто її може дати, не вибираючи виконавця; 2) брати ту казку, яку дають, с.-то не вибираючи казку; таку підхідку я виправдував для себе тим міркуванням, що перша взята казка поміж великою кількістю казок, зібраних за однаковою методою, відбиватиме або найпоширеніші сюжети, або казки, що психологічно найближчі тим чи иншим оповідачам; 3) записував казку повно, дослівно й, оскільки можна було, з фонетичного боку точно; 4) матеріял, що його не записано за браком часу чи з инших причин, я реєстрував; 5) так само, записував або реєстрував варіянти тих самих сюжетів, хоч-би скільки разів вони траплялися.

Робота за цією методою на вузенькій території Заонежчини вийшла цікава своїми наслідками [1]), але заразом викликала спеціяльний інтерес до перевірки цієї методи на матеріялі иншої території. Пінежчина дала можливість отак перевірити методу, а разом з тим, як це буде видно далі, і виправдала її безперечно, і дала цікавий матеріял для порівняння. Виявилося, що матеріял з двох різних місцевостів, зібраний за однією методою, є надзвичайно різноманітний в загальному малюнкові. Власне ця різноманітність і дає той великий інтерес, що примушує виразніше з'ясувати значіння крайового матеріялу в загальній збиральній праці країни. Пінезький матеріял порушує низку справ на всьому, так-би мовити, фронті проблем казкознавства.

Я далі скажу, що саме ставить пінезька казка в царині теоретичних чи, краще, біологічних проблем казкознавства, а що — в царині питань історичних, методологічних і суто-художніх. Але почну з найцікавішої й для казкознавства власне нової ділянки — культурно-етнографічного вивчування казки.

---

[1]) Я виготував до друку статті: „Современный заонежский сказочник" та „К вопросу о задачах и методах научного собирания произведений фольклора". Ця друга друкується в „Известиях Рус. Геогр. Общ."

ПІНЕЗЬКА КАЗКА, ЯК ОБ'ЄКТ КРАЙОВОГО КУЛЬТУРНО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ВИУЧУВАННЯ.

1.

Треба почати з того, що казка на Пінежчині, як і в Заонежчині, живе, як явище суцільне, нормальне й повсюдне. Її добре знають і розповідають. Але виявилося, що збирати казку в Пінежчині для експедиції далеко важче, як у Заонежчині. Пінезька людність звикає до збирача не відразу, а довго придивляється. Жінки особливо полохливі й підзорливі, і треба було прикласти далеко більше зусиллів і вибагливости, щоб з перших-таки днів на селі здобути матеріял. Цими труднощами я почасти й пояснюю те, що жінок, які дали мені казку, було вдвоє менше, ніж чоловіків. А втім, цей факт можна й инакше пояснювати, та про це далі.

У подорожі по Архангельській губ. мені пощастило здобути казку від 60 осіб. З них на Пінежжя власне припадає 54 особи. Шестеро байкарів — це випадковий матеріял з різних місць Північно-Двинської та Вологодської губерень.

У Заонежжі влітку 1926 р. я записав казок од 73 осіб, попрацювавши на 6 днів більше, ніж у Пінежжі. Отже, пересічно виходить на день однакова кількість байкарів [1]). У Пінежчині за 15 днів праці 3,6 байкаря на день, у Заонежчині за 21 день — 3,5 байкаря на день. Мої пінезькі байкарі — 36 чоловіків (67%) і 18 жінок (33%) усякого віку, од 8 до 76 років. Мої заонезькі байкарі — 44 чоловіків (60%) і 29 жінок (40%) — так само усякого віку — від 6 до 90 років. Що-до віку вони розподіляються так:

	Пінежжя					Заонежжя				
				Відсотків					Відсотків	
	Разом	Челов.	Жінок	Челов.	Жінок	Разом	Челов.	Жінок	Челов.	Жінок
Дітей до 10 р. вкл. . . .	4	—	—	—	—	5	—	—	—	—
Підлітків 11—16 років . .	19	13	6	70%	30%	29	20	9	70%	30%
Дорослих 17—50 років . .	23	17	6	74%	26%	19	12	7	63%	37%
Старих 50 р. і більше . .	8	4	4	50%	50%	20	11	9	55%	45%

Ця статистика цікава тим, що вона свідчить, як за зовсім однакових умов збирання в двох різних місцевостях, де живе казка (Пінежжя й Заонежжя), збирач має більше-менше однаковий кількістю склад виконавців. Більше-менше однакова кількість осіб що-до днів роботи

[1]) Цим терміном я називатиму в статті кожного, хто оповідав казку. Реєстр того матеріялу, що я дістав у Заонежжі, див. у моїй статті: „Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926 г." (Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ. Л. 1927, с. 11 й далі).

відповідно однаково розподіляється за віком і статтю. На мою думку, це мало не математично точно свідчить про однакову інтенсивність казкового життя на Пінежчині й Заонежчині. Треба пояснити два моменти. По-перше, Пінежчина дала ніби трохи більший відсоток дорослих байкарів (43%) і менший відсоток старих (15%), що-до загальної кількости всіх виконавців. У Заонежжі цей відсоток однаковий (дорослих 26%, старих 27%). Важко сказати, оскільки ці співвідношення відбивають справжні співвідношення поміж віком, але можливо, що вже звідси починається та різниця між двома районами, що про неї мова мовитиметься далі. По-друге, повстає пояснення про різницю між кількістю чоловіків і жінок у групі дорослих байкарів. У цій групі в Заонежжі переважають чоловіки більше-менше вдвоє, в Пінежжі переважають чоловіки мало не втроє (74% й 26%). Я вже висловив гадку, що жінки затайливіші й підозріливіші за чоловіків. Та можливе ще й инше пояснення в додаток до першого. Річ у тім, що в Пінежжі жінка справляє враження далеко більше зайнятої в господарстві, ніж у Заонежжі. В Заонежжі чоловіки, головне, взимку відходять на лісозаготівлі й инші заробітки. Влітку тільки останніми роками чоловіків почав одтягати Кондострой та дехто відходив у далекі ліси Повенецького берега або Карелії працювати на літніх сплавах. У Пінежжі окрім зимової роботи безпосередня близькість великої лісосплавної річки, вкритої по берегах лісами, забирає чоловіків і влітку, і весною і взимку. Тут безупинна йде робота: або збивають плоти й пороми, або сплавляють величезні пороми до Усть-Пінеги. Чоловік і родичі пінезької жінки відпливають надовго й далеко (від Сури, напр., до Усть-Пінеги ліс спускають часом тижнів двоє), вона лишається вдома сама-одна й, звичайно, має менше дозвілля ніж заонежанка, бо в тієї чоловік буває вдома частіше. En masse пінежанка, здається, навіть казку знає менше, як чоловік, а особливо в дорослому віці, коли вона потрібна в господарстві, як робоча сила. З другого боку, чоловік у своїх довгих подорожах на воді буває вільний цілими тижнями й проводить час, між иншим, за казкою. Про це в один голос кажуть усі лісосплавники. Мені оповідали, що по-весні одна артіль вибралася далеко вгору по р. Сурі й мусіла цілих 10 днів зовсім без діла сидіти на березі й чекати, поки річка рушить. „Ось коли-б ти наслухався казок" — додавали, оповідаючи. Звичайно, безперестанне єднання сплавників з різних місцевостей, часті зустрічі різних артілів сприяють тому, що пінезькі чоловіки, порівнюючи з жінками, краще обізнані з самою казкою, і сміливіш її оповідають. Пінежанин не так соромливий, як обережний. Але, хоч-би там що, враження від пінезької дорослої жінки залишилося таке, що вона казкою цікавиться менше ніж чоловік. Баби з цього погляду являють собою осібну групу, в них казка прищеплюється вже геть згодом, коли баба починає бавити онуків. Цю думку про те, що жінки менше цікавляться казкою, стверджує ніби ще й той факт, що діти на Пінежжі частіше покликуються на чоловічі джерела своїх казок (батько, брат, сусіда), ніж на жіночі.

2.

Але, коли можна спостерегти деякі моменти, коли Пінежжя відрізняється від Заонежжя окремими групами носіїв казки, то спостереження над самою казкою виявляють цю різницю надзвичайно рельєфно.

Вивчати казку культурно-етнографічно, як хату, вбрання, знаряддя праці, то-що, можна з боку мови, образу, матеріяльного побуту й т. д. Але виходить, що це можливо ще й з боку сюжетного. На цьому я оце й спинюся.

Моя архангельська збірка містить у собі 171 №№ казок, головне (трохи легенд і побутових оповідannів, що часто йшли теж як казки). З них 160 варіянтів припадає на Пінежжя й 11 варіянтів на сусідні губерні. З 160 варіянтів 111 мають відповідність у покажчиках А. Aarne, а 49 такої відповідности не мають [1]). Для дальших міркувань я вважаю за потрібне додати до цих варіянтів ще й ті варіянти, що їх зібрала І. В. Карнаухова [2]), близько 100, з них варіянтів з 80 мають відповідність у Aarne, а з 20 не мають. Отже, казкових варіянтів, записаних одночасно (червень р. 1927) й більше-менше однією методою, є 260, з них 191 вар. мають відповідність у Aarne. Ці 191 варіянтів мають 122 типа А (моя збірка 89 та додаткових типів І. В. Карнаухової — 33), і, як їх згрупувати в живі казки, як вони живуть, то вони дадуть 88 видозмін (моїх 66 і додаткових Карнаухової — 22).

Коли звернутися до заонезької збірки казок, що їх зібрали я й І. В. Карнаухова теж одночасно й тією самою методою, то вийде, що моя заонезька збірка має 238 варіянтів [3]), з яких 203 мають відповідність у Aarne. Збірка І. В. Карнаухової [4]) має 85 вар., з них 71 мають відповідність у Aarne. Отже, з Заонежжя маємо 323 варіянти, з них 274 мають відповідність у Aarne. Ці 274 варіянти становлять 162 типа А

---

[1]) A. Aarne, Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki 1910 та його-ж, Estnische Märchen und Sagenvarianten. Hamina 1918. Я користувався й деякими власними додатками й Н. П. Андреєва до цього каталогу. Нехай які хиби, прогалини й помилки має каталог Aarne, усе-ж він дає спромогу порівнювати на одній основі матеріял з різних місцевостей. На перший раз, щоб поставити певні питання, таку базу будь-що-будь можна вважати за достатню.

[2]) З матеріялами І. В. Карнаухової я тільки дуже нашвидку обізнавсь, але складаю їй свою подяку. Через те цифри, що стосуються до її збірки, є приблизні. Та для мене важить те, що ці матеріяли не суперечать моїм засадам, а стверджують їх. Збірка І. В. Карнаухової містить у собі близько 200 №№ текстів, з них №№ зо 100 — легенди й оповідання про різні забобони й вірування пінежан і, власне, до казкового репертуару не стосуються. Казкових матеріялів у І. В. Карнаухової є близько 100 №№. Збирачка працювала на моїх очах у Пінежжі за методою близькою до моєї. Тому я вважаю за можливе користуватися її даними.

[3]) Див. мою статтю „Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926г.“ („Сказочная комиссия в 1926 г.“ Л. 1927, ст. 11—21 й окр.).

[4]) Див. „Заонежские сказки“ („Сказочн. ком. в 1926 г.“ Л. 1927, стор. 22—25).

(139 моїх + 23 додаткових Карнаухової [1])), що дають 148 видозмін казок (125 моїх + 23 додатк. Карнаухової).

Коли тепер узяти до уваги, що відсоток типів Aarne з загальної кількости варіянтів у Заонежжі й Пінежжі більше-менше однаковий (у Пінежжі 122 типи на 191 варіянт = 64%, у Заонежжі 162 типи на 274 вар. = 60%), то матимемо найцікавіше спостереження, а саме:

1) Абсолютною кількістю казкових типів Пінежжя від Заонежжя відрізняється небагато, що-до міжнароднього репертуару, як його подано в покажчикові Aarne. В Пінежжі вона менша ніж кількість типів Заонезького репертуару приблизно відсотків на 25 (122 й 162) [2]).

2) Та відносна кількість типів, с.-то кількість казок, сконструйованих, що ходять у народі, в Пінежжі трохи чи не вдвоє менша, як у Заонежжі (88 і 148). Инакше кажучи, Пінежжя, хоч казка в ньому має однакове, як і в Заонежжі, інтенсивне побутове життя, мало не вдвоє (59%) бідніше за Заонежжя кількістю побутових сюжетних казкових конструкцій. Порівнюючи велика кількість текстів, записаних у Пінежжі, припадає на повторні варіянтні записи.

Цей зовсім несподіваний для мене самого висновок мимоволі порушує нове питання величезної ваги: чи не живе казка (навіть і що-до сюжету) якимись взагалі вузькими районами, що відокремлюються від инших і обсягом казок і, може, ще й иншими сторонами. Нижченаведені дані, я гадаю, дають цілком позитивну відповідь на це питання й висувають тезу, що про неї, оскільки я знаю, ще в літературі не відзначалося, про якесь природне районування великих репертуарних казкових мас [3]). Звертаюся до цих даних.

Насамперед, коли придивитися з порівнянням до репертуару типів Aarne, що живуть на Пінежжі й Заонежжі, то матимемо такі дані. З 122 типів пінезьких та 162 типів заонезьких загальні для обох районів є тільки 68 типів, тоб-то 55% пінезьких і 42% заонезьких типів. Решта

[1]) Мушу зауважити, що й до моєї статті й до статті І. В. Карнаухової потрапило кілька друкарських помилок. Коли їх виправити, то 23 додаткових до мойого спиcку типів дадуть таке: 37, 154, [296] (Колобок), 306, 425, 402, 432, 510 B, 531, 532, 551, 707, 875, [707¹] (Бова), 883, 910, 1240, 1360, 1405, 1430, 1435, 1540, 1651.

[2]) Треба зробити зауваження про ті типи, що їх немає в Aarne, але їх записано в Пінежжі й Заонежжі. Коли з загальної цифри пінезьких 42 типів, що їх не відзначено в Aarne, відкинути 3 не пінезьких, 5 побутових оповідань та 9 типів казки-жарту, то залишиться 25 типів плюс у І. В. Карнаухової типів з 15. Разом 40. Але й у Заонежжі таких типів, що їх не відзначено в Aarne, налічується близько 42 (29 моїх і 13 І. В. Карнаухової). Окрім того, сюди ввіходять казки плутані, непристойні й легенди, с.-то відділи казок, що про них можна говорити окремо. Тому, обминаючи ті типи, котрі не ввійшли до покажчика Aarne, я не роблю помітної помилки, бо всі спостереження я обмежую, головне, власне казкою і ще через те, що здобутий висновок зовсім не має переконувати, ніби Пінежжя бідніше за Заонежжя на оповідальний матеріял. На Пінежжі знають багато легенд, забобонів, повір'їв, але вони не йдуть, як казки.

[3]) Мені приємно відзначити в II—III книзі „Художеств. фольклора" М. 1927 статтю Н. Андреева „К обзору русских сказочных сюжетов", що вона назначає проблему національного казкового репертуару.

типів різні. Отже, маємо ще безперечний висновок, що репертуар обох районів є різний і своїм змістом. Половина пінезьких сюжетів инші змістом, ніж заонезькі і трохи чи не три п'ятих заонезьких инші, як пінезькі [1]).

Цей висновок набирає ще більшого інтересу, коли проаналізувати характер: 1) типів, що збігаються й 2) типів різних для Пінежжя й Заонежжя.

I. Спільні для обох районів сюжетні типи є:

1) Про тварин: 1,2 (Лисиця краде рибу), 15 (Лисиця-сповитуха), 20 та 21 (Звірі в ямі), 61 (Кіт, півень та лисиця), 123 (Вовк і коза), 299 (Сонце, місяць і ворон), 170 (Липак). Разом 9 типів (13% од 68 типів).

2) Чудовні: 300, 301 A, 306, 311, 313 A, 313 C, 325, 327 A, 329, 365, 402, 425 C, 403 B, 432, 451, 465 A, 480, 510 A, 510 B, 513 B, 530, 532, 545 B, 550, 563, 566, 567, 571, [650[1]] (Ілля Муромець), [664] (Морока), 675, 700, 703 (Снігуронька тане), 706, 707, 709, 715, 735. Разом 38 типів (56% од 68 типів).

3) Решта типів (легендарні, новелістич., про дурного чорта й декілька шванків): 850, 930, 955, 1052, 1060, 1084, 1095, 1149, 1245, 1165, 1425, 1440, 1457, 1525, 1539, 1543, 1725, 1775. 1730, 1825 та Sagen 16. Разом 21 тип (31% од 68 типів).

Цей перелік цілком виразно показує, що, по-перше, спільні для обох районів сюжети є найпопулярніші й поширені типи межинароднього репертуару, а, по-друге, що найбільше збігаються казки чудовні (56% усіх збігів).

II. Типи, що не збігаються, для Заонежжя й Пінежжя є такі:

1) В сюжетах про тварин:

Типи Пінежжя:	Типи Заонежжя:
4 (Битий небитого везе)	37 (Лисиця плакальниця)
43 (Крижана й луб'яна хата)	100 (Вовк у гостях)
130 (Зимівля звірів)	103 (Кіт і лисиця)
[131] (Коза луплена)	122 (Голодний вовк шукає їсти)
[161 B] (Ведмідь, що просив співаючи)	154 (Мужик, ведмідь і лисиця)
[154[1]] (Лисиця й хвіст)	[161 A] (Ведмідь липова нога)
[282] (Теремок мухи)	[241 A] (Півник подавився)
	[241 C] (Курочка рябенька)
	[254] (Йорж Йоржович)
	295 (Біб, соломинка й постіл)
	[296] (Колобок).

2) В сюжетах чудовних:

303 (41 брат шукають 41 сестру заміж)	301 B (Звільнення царівен; вступ. дужі сопутники героя)
303 (Чудовне зачаття)	302 (Кощей)
313 B (Чудовне втікання, чудовна скринька)	[313 Д] (Утікання від Яги)

[1]) До речи, відзначу, що й поміж варіянтами пінезькими й заонезькими, які не мають відповідности у Aarne, схожих сюжетів нема, а є тільки матеріял різний.

[313 E] (Чудовне втікання; наречена обернена на що-небудь)
315 (Звірине молоко)
400 (Чоловік шукає зниклу жінку)
403 C (Підмінена дочка)
408 (Мати-рись)
[410] (Закам'яніле царство)
450 (Братік і сестричка)
502 (Немалий чоловік)
513 A (Чудовні товариші: Горосвердел та инш.)
518 (Суперечка з-за чудовних речей)
552 (Три зяті тварини)
554 (Вдячні тварини)
555 (Золота рибка)
559 (Несміяна-царівна)
560 (Викрадена чарівна річ)
561 (Аладинова лямпа)
653 (Сім Семенів)
676 (Сезам-відчинись)
[677'] (Садко)
780 (Наливне яблучко).
[314] (Бичок-ратівник)
[333 B] (Глиняний парубок з'їдає батьків)
[40?] (Цар-дівчина)
511 (Одноока, двоока, трьохока)
551 (Ліки для батька)
575 (Царевичеві крила)
[650IV] (Олекса Попович)
677 (Залізо дорожче як золото)
678 (Розуму сила — грошей нема)

3) У сюжетах казок легендарних, новелістичних, про чорта, шванках й инш. Пінежжя знає такі типи: 570, [813] (Проклята дочка), 882, 900, [936] (Золота гора), 1000, 1012, 1045, 1062, 1063, 1071, 1072, 1082, 1137, [1213] (Пошехонці вганяють коня в хомут), 1286, 1450, 1563, 1642, 1737, 1740, 1831, 1877, 1910. Разом 24 типи.

Заонежжя знає такі типи: 330 (Смерть уранці), 331 (випробування сили євангельських слів), 362 (Чортова добрість), 531, [707'] (Бова), 757 (Мадей), 796' (У багатстві правди нема), 799 (Старець і біси), 804 (Як салдат попав у рай), 834, [840] (Доля на тому світі: два типи), [841'] (випробування євангельських слів: инший тип), 844, [845'] (Селянин чує Службу Божу з неба), 852, з групи 844—850 (Золоте стрем'ячко), 875, 883, [891] (Добриня на весіллі жінки), 910 B, 921, 922, 925, [931''] (Євстахій Плакида), 931 (Юда-зрадник), 950, 953, 954, 956, 1009, 1049, 1132, 1133, 1162, 1164, 1210, 1240, 1351, 1360, 1365 A, 1380, 1384, 1405, [1406 C] (Жінка всякими способами ховає коханця), 1409, 1415, 1430, [1435] (Чоловік одучає жінку від казок), 1535 (Наполохані коханці), 1537, 1538, 1540, 1544, 1578, 1580 (Дівчина ділить 5 яєць), 1600, 1613, 1640, 1641, 1651, 1653 B, 1696, [1730''] („Чорт виносить попів"), 1732, 1739, 1825 (особливий тип), [1921] (розповісти побрехеньку), 1931, Sagen 3 й 58. Разом 71 тип [1]).

Наведена аналіза дає підставу для таких висновків. По-перше, найяскравіша відміна між репертуарами двох районів є в тому, що пінезька казка бідніша за заонезьку на нечудовні типи. На 122 типи вона

[1]) Розбиваючи типи на основні групи, я відніс №№ 330, 331, 362 й 531, як виразно не чудовні, до третього відділу.

дала тільки 45 типів (21 спільний + 24 спец.) новелістичної та шванкової казки (ввійшло кілька легендарних), с.-то тільки 37%, а заонезька казка тих самих типів на загальну кількість 162 дала 92 (21 спільний + 71 спец.), с.-то 57%. Инакше кажучи, в заонезькому репертуарі новелістична й шванкова казка становлять більше, як половину репертуару, а в пінезькому близько однієї третини усіх відомих типів.

По-друге, казки про тварин кількістю, здається, насичують обидва райони однаково. Пінежжя дало 16 типів (9 спільних + 7 спец.), с.-то 13% усіх типів (од 122). Заонежжя дало 20 типів (9 спільних + 11 спец.), с.-то 12% усіх типів (од 162). Та коли вдивитися в зміст типів, які одрізняють обидва райони, то побачимо, що з 15 таких заонезьких типів 5 належить до найпоширеніших у шкільних хрестоматіях, отже таких, що їх, напевно, культивує школа (Кіт та лисиця; Мужик, ведмідь і лисиця; Курочка рябенька; Біб, соломинка і постіл; Колобок). З пінезьких-же типів тільки один („Теремок") можна прилучити до цієї категорії. Воно правда, усі казки про тварин є в дитячих книжках, та я хочу сказати, що все-таки пінезька тваринна казка справляє враження безпосередніше народньої, первісного, а не другорядового книжкового походження. У заонезькій тваринній казці дух книги відчувається дужче.

По-третє, нарешті, порівняння типів у відділі чудовної казки дає для Пінежжя 61 тип (38 спільних + 23 спец.), с.-то рівно 50% усіх пінезьких типів (61 з 122), для Заонежжя тільки 50 типів (38 спільних + 12 спец.), с.-то 31% (з 162), с.-то менше, як 1/3 усіх типів. Коли-ж вдивитися в чудовні сюжети, які відрізняють обидва райони, то за типами Пінежжя треба визнати перевагу класичних типів чудовної казки, таких, що їх збирачі звичайно, звуть „архаїчними", „старовинними".

Отже, з погляду змісту ми маємо таку табличку відсоткового розподілу типів:

	Пінежжя	Заонежжя
Казка про тварин	13%	12%
Казка чудовна	50%	31%
Казка, головне, новел., шванк. .	37%	57%

Инакше кажучи, коли за першим висновком репертуар пінезької казки бідніший ніж репертуар заонезької казки, то другий висновок, здобутий оце, свідчить, що переважна частина заонезького репертуару (57%) є казки новелістичного й шванкового характеру, а переважна частина пінезьких казок зійшлася на казці чудовній (до неї можна зарахувати й тваринну) (63%) й відзначається більшою строгістю складу й, може бути, навіть більшою архаїчністю репертуарного списку. Після сказаного навряд чи можна сумніватися в тому, що пінезька казка живе своїм власним окремим життям, має окремий район.

Ці висновки, надзвичайно важливі для казкознавця, примушують трохи на них спинитися. Райони Пінежжя й Заонежжя, як відомо, і з боку етнографічного, і з боку культурно-історичного набагато від-

різняються один од одного. Повстає натуральне питання, чи є ця, показана вище, різниця сюжетних репертуарів цих районів явище рівнобіжне етнографічним і культурно-історичним особливостям районів, явище закономірне й загальне, чи це є тільки частковий випадок, одинокий факт в історії казки. Щоб твердо розвязати це питання, треба було-б мати величезний матеріял казок, зібраних з багатьох районів. Такого матеріялу нема, але, на щастя, наявний скромний матеріял казкових друкованих збірників усе-ж дає право висловити деякі здогади й у цій справі. Я не наводитиму всієї порівняльної праці, що я проробив над матеріялами взагалі Архангельської, Олонецької, Вологодської, Пермської, Вятської й Новгородської губерень, с.-то найближчих сусідніх до Пінежжя й Заонежжя. Я наведу тільки висновки пророблeної порівняльної статистичної роботи. Значіння цих висновків не може бути вирішальне, бо матеріял зібрано за різними методами, але не слід і зменшувати їх контрольної сили.

Спробуймо спочатку розсунути межі порівняння Заонежжя й Пінежжя до губерських маштабів [1]). Коли виключити з збірника Ончукова 3 записи пермських та 71 №№, які не мають відповідности в Aarne (Sagen, легенди та инш.), то матимемо 229 вар. Архангельських і Олонецьких казок, що становлять близько 250 типів А в різних сполученнях, причім типи Архангельських казок здебільшого не повторюються між Олонецькими й навпаки. А що збірник Ончукова складено з матеріялів кількох збирачів, то така відміна не зовсім випадкова: ми бачимо, як помітно розходяться дві губерні репертуаром. Спільні типи в збірнику Ончукова є тільки типів з 25 (241 — Смерть півника; 301, 313, [485], (Борма). 551, 564, 650, 665, 910 B, 930, 955, змагання з чортом, 1137, Пошехонці, [1357 — жінка прохоплюється про коханців], 1380, 1525, 1539, 1600, 1730, 1775). Решта 225 типів розбивається поміж губерніями так, що на Архангельську припадає типів зо 100, на Олонецьку типів з 125. При цьому в Арх. губ. типів 60 припадає на казку про тварин і фантастичну (с.-то мало не 50% загальної кількости 125); на решту видів решта, с.-то близько 50% усієї збірки. В Олонецькій губ. типів 50 припадає на тваринну й чудовну казку (с.-то близько 33% з 150); решта 100 на инші типи (бл. 67%). Таким чином, коли брати инші повіти Архангельської й Олонецької губерень, то картина взаємовідносин поміж різними сюжетними типами виходить рівнобіжна до відносин між Пінежжям і Заонежжям. Архангельська казка бідніша на репертуар і знає менше сюжетів новелістичного й шванкового порядку.

[1]) Для Архангельської губ. беру казки з збірників Афанасьєва, Ончукова, П. Єфименка (Матеріалы по этнографіи рус. насел. Арханг. губ. ч. II в Трудахъ Этногр. отд. Общ. люб. Естеств. Антроп. и Этногр. при Моск. Унив., кн. V, в. II, 1878), А. М. Смірнова, збірку мою й Карнаухової (разом близько 500 вар.). Для Олонецької губ. беру збірники Ончукова, Смірнова, П. Коренного (Заонежские сказки, Петрозаводск 1919), мою збірку й І. В. Карнаухової (разом близько 400 вар.).

Але чи можна на цій підставі перенести межу районів з визначним казковим репертуаром до меж губерських? Здається, не можна. Коли взяти в збірникові Ончукова казки Низової Печори — 54 вар. (близько 68 типів з А), то вийде. що з них 46 типів не відзначено в Пінежжі й тільки 22 там одзначено. Це ніби свідчить про те, що в Низовій Печорі є ознаки иншого казкового району, порівнюючи з Пінежжям. З погляду географічного й етнографічного цю різницю теж не важко виправдати. З другого боку, серед типів Літнього берега Білого моря (Онч. №№ 233—296) переважають новелістичні й шванкові типи сюжетів, і це ніби свідчить про те, що цей район схиляється до Олонецького репертуару. Отже, оскільки навіть в одній Архангельській губ. ми маємо ознаки відокремлення репертуарів на три райони — літньоберезький, пінезький та нижньопечорський, то, очевидячки, треба визнати, що районні межі казки не збігаються з губерськими[1]).

Та коли межі Пінезького казкового району не можна розсунути ширше, по-за басейн річки Пінеги, то чи не можна цю межу ще більше звузити, чи не можна встановити дрібніші райони в межах самого Пінежжя, напр., обмежити район волостю або парафією. Принципово це можливо, але про Пінежжя можна сказати, що порівняння Сурських і Карпогорських[2]) казок моєї збірки не виявляє помітної різниці. У Карпогорській волості, правда, я працював менше й менше записав текстів, але записані мало не всі типами сюжетів є в Сурській волості.

Районне відокремлення казкових репертуарів, як загальне явище, стверджується й на губернях Вятській[3]), Пермській[4]) і Новгородській[5]). Казки Кирилівського й Білозерського повітів Новг. губ. складом типів один од одного відрізняються мало. Та в своїй сукупності відрізняються від репертуару Олонецьких казок тим, що сливе не містять у собі казок про тварин[6]) і дають багато відмінних типів у шванковому й новелістичному відділі; відміни в відділі чудовної казки менш значні. Отже,

[1]) Для характеристики Архангельської казки збірники Аф. (38 варіянтів), П. Єфименка (12 вар.) та Смірнова (22 вар.) мають саме-но історичне й контрольне значіння. Та цікаво, що всі три збірники (разом 72 вар.) мають той самий репертуар, що моя й І. В. Карнаухової збірки. Доповнюють їх вони десятками двома типів, найбільше, в сфері шванкової й новелістичної казки. Отже, навіть з боку історичного, записи 60-х і 80-х рр., скріплюють основну частину пінезького репертуару.

[2]) Сурська й Карпогорська округи і географічною, і етнографічною сторонами трохи відрізняються одна від одної, але що-до казки, то їх, очевидячки, об'єднує річка Пінега.

[3]) За збірниками Д. К. Зеленіна (Влкр. сказки Вятск. губ. 1915) та А. М. Смірнова (Сборн. влкр. сказок арх. Р. Г. О. А. 1917).

[4]) За збірниками Д. К. Зеленіна (Влкр. сказки Пермской губ. 1914) та А. М. Смірнова. Ibid.

[5]) Бр. Соколовы, Сказки и пѣсни Бѣлозерскаго края. П. 1915. Оскільки збирачі працювали експедиційно й признаються, що вони прямували до „повноти" (стор. V) матеріялу, їх метода наближається до моєї й цифри показові.

[6]) Тимчасом, як напевно збірка моя й І. В. Карнаухової містять у собі 20 типів тваринних казок у 30 варіянтах, „повна" збірка бр. Соколових має лиш 4 типи.

Кирило-Білозерська казка має деякі ознаки районного відокремлення. Вологодська [1]) казка дає перевагу чудовним сюжетам над новелею й шванком. Вятська й Пермська казки дають картину пропорційно рівномірного розподілу відділів тваринної, чудовної й инших видів казки.

Ці побіжні зауваження, звичайно, тільки приблизні, але їх сила в тому, що вони стверджують висновок, здобутий на підставі глибшої аналізи пінезьких і заонезьких казок: життя казки окремими географічними районами, що-до репертуару, є явище загальнозакономірне.

Закон районування репертуару має потвердження ще в одному цікавому явищі. В різних районах ми спостерегаємо моду на різні сюжети. У кожному районі є свій улюблений сюжет чи група їх, і їх збирачеві пропонують насамперед, їх знають дорослі й діти. Ось факти.

Основне значіння мають тільки пінезькі й заонезькі приклади, Пермські й Вятські — тільки контрольне значіння [2]).

Пінежжя	Заонежжя	Вятська губ.	Пермська губ.
327 A — 15 вар.	333 B — 10 вар.		
301 A — 7 „	301 A — 7 „		
313 — 7 „	301 B — 4 „		
480 — 6 „	530 — 7 „		
300 — 5	1525 — 6 „		
955 — 5 „	480 — 6 „		
61 — 4 „	955 — 5 „		
465 A — 4 „	1132 — 5 „		560 — 5 вар.
510 B — 4 „	311 — 4 „	327 A — 4 вар.	566 — 4 „
123 — 3 „	314 — 4 „	1730 — 4 „	402 — 4 „
532 — 3 „	403 B — 4 „	Побрехенька — 4 в.	1525 — 4 „
533 — 3 „	465 A — 4 „	1525 — 3 „	513, 313 — 4 „

[1]) За збірниками Аф. (14 варіянтів). Н. Іваницького (Мат. по этногр. Вологодской губ. в Трудахъ Этногр. Отд. О. л. Е. А. Э. т. XI, в. I, М. 1890 — разом 55 варіянтів), А. М. Смірнова (26 варіянтів), В. І. Чернишева („Сказочн. Комис. за 1926 г." Л. 1927, стор. 8—9) та М. Б. Едемського (там-таки, стор. 46—47). Разом №№ 136.

[2]) Власне кажучи, говорити про популярність „типів", означених у табличках Вятської й Пермської губ., не завсіди можна, бо вони показують тільки кількість варіянтів одного й того самого сюжету, що їх записано в різні часи. По суті, це навіть не доводить твердження Д. К. Зеленіна, що саме ці сюжети „чаще попадаются". Для цього треба було-б ті самі сюжети записати в один час у кількох варіянтах. Але з натяжкою м. б. можна вважати за покажчика „частоти" й такий спосіб, що я його цілком беру для Вятських і Пермських казок із збірників Д. К. Зеленіна. Для мене ці дві таблички мають тільки контрольне значіння до перших двох, у яких повторість записів зроблено в один час і за одну подорож.

Пінежжя	Заонежжя	Витська губ.	Пермська губ.
571 — 3 вар. 882 — 3 „ 1525 — 3 „ Про нечисту силу сюжети популярні	[891] (Добриня) — 4 в. 1, 2 — 3 вар. 20, 21 — 3 „ (241 A) — 3 „ (241 C) — 3 „ 313 — 3 „ 510 A — 3 „ 513 B, 313 C — 3 „ 706 — 3 „ 715 — 3 „ 852 — 3 „ 956 — 3 „ 1730 — 3 „ Змагання з чортом — 3 „ Побрехеньки — 3 в. 16 — 3 „	300 — 3 вар. 1641 — 3 „ 465 A — 3 „ 1537 — 3 „ Фома та Ярема — 3 в. 955 — популярні Про нечисту силу сюжети популярні	315 — 3 вар. 301 A, B — 3 „ [235] — 3 „ [664] — 3 „ (Морока)
Разом: Про тварин — 2 типи Чудовн. — 10 „ Новел. — 4 „	Про тварин — 6 типів Чудовн. — 15 „ Новел. — 10 „	Чудовної — 3 типи Новеліст. — 8 „	Про тварин — 1 тип Чудовних — 9 „ Новеліст. — 1 „

З наведених таблиць видко, що за найпопулярніший сюжет од Онезького озера до Уралу є сюжет про спритних злодіїв. Популярність инших сюжетів звязано з районами. Коли за популярні вважати ті сюжети, котрі трапилися збирачеві не менш як тричі, то вийде, що в Пінежжі таких сюжетів є 16, у Заонежжі, цілком відповідно до вищезазначеного більшого обсягу репертуару, їх 31, причому популярні й там і там є тільки 6 сюжетів (301 A, 480, 465 A, 313, 955 та 1525). Найпопулярніший для Пінежжя сюжет — спасіння від баби Яги, спаливши її разом з дочками, чи втікши від неї (327 A), — сливе невідомий у Заонежжі (трапивсь, як фрагмент — складова частина другого сюжету) і, навпаки, найпопулярніший заонезький сюжет — про глиняного парубка (333 B) — не тільки ні разу не трапивсь у Пінежжі, а навіть на мої спеціяльні запитання про нього кілька разів казано, що такої казки й не чули. Може бути, не випадково, а відповідно до висновку, що в Заонежжі переважає новелістична казка, — стоїть той факт, що в Заонежжі більше варіянтів „спритного злодія" (1525) (5 вар.), ніж у Пінежжі (3 вар.).

Навпаки, в Пінежжі з 4-х типів нечудовної казки за А, які там відомі, власне, 3 є дуже близькі до казки як-раз чудовної (суперечка про жінчину вірність — 882, жених-розбійник — 955 та про нечисту силу), і це ще раз потверджує, що пінежани не люблять новелістичної казки, вони живуть ще цілком симпатіями до чудовної казки.

Зовсім аналогічно до Заонежжя й Пінежжя, Вятська й Пермська губерні відрізняються популярними сюжетами одна від одної та від перших двох районів.

3.

Коли ми, аналізуючи пінезьку казку, перейдемо від сюжетів до казкових текстів, то й з цього боку досить виразно визначаються особливості більш чи менш специфічні для Пінезького району.

І. Насамперед, звертають на себе увагу особливості деяких конструктивних моментів у пінезькій казці.

По-перше, вона дуже часто довга. Записувати пінезьку казку иноді надто важко. Це ілюструють цифри. Коли взяти друковану сторінку в 2000 знаків, то, виключивши десять реєстраційних коротких записів та десяток приказок і жартів, матимемо, що з 150 казок тільки 40 №№ менші, як одна сторінка, 20 №№ по одній стор., 29 №№ по 2 стор., 21 №№ по 3 стор., 14 №№ по 4 стор., 9 №№ по 5 стор., 2 №№ по 6 стор.. 6 №№ по 7 стор., 1 № в 8 стор., 2 №№ по 9 стор.. 1 № — 10 стор., 1 № —12 стор. Це дає пересічно близько $2^1/_2$ сторінки на кожну казку, при наявності близько 60 казок розміром од 3-х до 12-х сторінок. Порівняння цифр з заонезькою казкою особливо вражає. Такий самий підрахунок у заонезькій збірці дає пересічний розмір казки близько 1,3 сторінки при наявності 94 №№ менш, як одна сторінка, 29 №№ по одній стор., 42 №№ по 2 стор., 15 №№ по 3 стор., 6 №№ по 4 стор., 3 №№ по 5 стор. По одному разу трапилася казка в 6, 7 і 9 сторінок. Инакше кажучи, пересічно пінезька казка вдвоє довша за заонезьку, а як брати казки більші, як на три сторінки, то їх у Пінежжі рівно втроє більше, ніж у Заонежжі (36 №№ і 12 №№). А особливо кидається ввічі збирачеві в Пінежжі, що не тільки дорослі, а й діти розповідають довгі казки й не бачать у цьому нічого незвичайного

Питання, через що там люблять довгу казку, здається, має відповідь в етнографії краю. Вище казано, напр., що в Пінежжі казку дуже культивують лісосплавники. Багато вільного часу на поронах утворює попит на довгу казку й на майстра на неї. „Як почне розповідати, то на цілу ніч стане“ -- така найвища оцінка байкареві в устах місцевої людности. Друга причина лежить, мабуть, узагалі в архаїамі пінезького репертуару, а довжина, здається, один із атрибутів „старовинної казки“. А в Заонежжі казка розмірами швидше переходить у розряд анекдоти [1]).

---

[1]) Збірник Н. Е. Ончукова потверджує це. Надруковані в ньому тексти з Арханг. губ. довші за олонецькі. Це по-перше, а по-друге олонецькі тексти нові — записи самого

По-друге, довжина (зовнішній конструктивний момент) визначається внутрішніми конструктивними моментами. Для пінезької казки таких найважливіших моментів одзначу чотири: 1) докладність переказу сюжету та його частин, 2) формальна повнота казкової „обрядовости", 3) яскраво виявлена мальовничість викладу з підкресленим діяложним синтаксичним строєм мови й 4) поєднання кількох різних сюжетів. Звертаюся до прикладів і доводів.

1) Ось приклад докладної передачі епізода в пінезькій казці. Початок казки „Сходи туда — не знаю куда" в заонезькому варіянті 16-літньої дівчини Рогозіної — схематичний: „Жил был мужик да баба. У их был сын Андрюша. И вот аны Андрюшу наблизавали в салдаты царю". У цьому самому сюжеті 14-річний хлопець Новіков із Сурського села Летогора цей початок розширює надзвичайно докладно: „Жили были мужик и жонка. У них было трое детей. Отец зделался нездоров и сказал сыновьям, што я умираю, вы должны слушетца свою мать. Как только проговариў и умер. Зделалась нездоровой и мать. Она призвала своих трех сыновей и сказала: ‚Родные деточьки, я тоже скончаюсь так же, как и отецъ ваш. Вы жывите, друг друга не избегайте, не бейте, дружнее, слушайтесь старшаго брата, што он ни будет делать, то и вы делайте'. Мать умерла. Дети остались беспризорными. Но они не оступились своего хозяйства, улучшали землю, ростили скота и сами все росли и росли. Они зажыли хорошо. Но брат стал говорить своим, што: ‚Я хочу уйти в солдаты служить царю'. Братья не хотели этого и уймали Гришеньку, штобы он не ходил на службу царю. Он не послушался своих братьев и все таки ушол служить"...

Треба сказати, що докладність декілька разів трапилася й у заонезькій казці, але там вона була, як явище незвичайніше, ніж у Пінежжі, а, головне, там вона мала характер або емоціонально-психологічного забарвлення казки (у Чарцевої), або словесної орнаментації (у Власова) й рідко фактичний характер. Пінезька докладність — елементарна: вона дає конкретний хід дії з натуральним описом динамічних чи образових подробиць.

2) Формальна структура пінезького казкового тексту надзвичайно, якщо так можна сказати, є „класична". Принцип потроєння осіб, епізодів, дій й т. инш. проходить по казках сливе без порушення. Дорослі й діти тримаються його строго навіть тоді, як байкареві ніколи. Тільки в двох-трьох випадках за браком часу байкарі запропонували мені не повторювати епізода, але сами почували це tres, як канонічно обов'язкове. Заонезька казка, напр., дуже відрізняється від пінезької саме цією вільністю до принципу потроєння.

Ончукова й Пришвіна, здебільшого, короткі, а записи А. А. Шахмарова та Георгієвського, що йдуть з 90-х рр., довші. Видко, в Заонежжі протягом останніх 30 років відбувається процес скорочення казкового тексту. Навпаки, вятська й пермська казки мають довгі тексти, кирило-білозерські тексти дають якийсь середній тип. Цікаво, що навіть у моїй власній збірці, казки Власова, с.-то Пудозького повіту, більш східнього, відзначаються більшою довжиною, як заонезькі казки.

Але ще цікавіша різниця між районами що-до приказок і кінцівок. Заонежжя зовсім не дало спеціяльних приказок і на кінцівки не дуже багате. Пінезька казка знає приказку, як дуже нерідке явище й иноді аж цвіте своїми кінцівками. Вони почуваються, як явище живе й поетично актуальне.

Приказка мовиться до казки не часто, вона держиться в голові байкаря окремо від казки. Юхим Коровін признавався, що він инколи говорить приказку й нею починає різні казки. На жаль, з 5 приказок, записаних од різних осіб, 4 не можна надрукувати, бо вони непристойні. Але ця саме їх особливість, здається, взагалі специфічна для приказок. Її функція в тому, щоб раптом захопити увагу слухачів, об'єднати їх сміхом та жартом і утворити те легке піднесення настрою, що його й потрібно байкареві. Сильне й кріпке слівце чи образ завсіди активно збуджує в простому народі увагу. Щоб дати хоч деяке розуміння про соковитість і яскравість цих приказок, я таки наведу початок одної, що її дав у с. Засур'ї Ф. Я. Мерзлий, 48 років:

„Не в котором царстве, не в котором государстве, именно в том, в котором мы сейчас живем, жыл царь Картаус. Надеў на х-р арбуз, на арбуз огурец, отправийся в свой дворець. Выносит указ, старым старухам от х-ра отказ, а молодым девушкам до 17 лет и дела нет" — і т. д... І після цієї веселої та яскравої прелюдії спокійно починається казка: „Ну вот, конешно, жыл мужык и жонка..."

Друга приказка, пристойна, що її дав О. І. Малкін у с. Сурі, є прелюдія до казки-пародії. Ось вона:

В некотором царстве,
В некотором государстве,
Именно в том,
В котором мы живем,
На ровном месте,
Как на бороне,
И борона то на клоче (= кочка)
Лежит два кольца —
Одно заржавело,
Другое в грязе,
Которое излюбя тебе,
А друго мене.
Это не сказки, а присказка.
Сказка вся впереде.

Жил старик со своею старухой у самого моря,
В этом море шчука да елецёк (= місцева риба)
И сказки конецёк.

Оце двохстишшя є найчастіша кінцівка пінезьких казок. Кінцівка всупереч приказці завсіди пристойна. Я не наводитиму всіх одмін пінезьких кінцівок, зазначу тільки факт, який свідчить про те, що кінцівки особливо живучі. Річ у тім, що навіть одна та сама кінцівка трапляється й уживається в декількох редакціях [1]).

Ось напр. чотири редакції одного виду:

[1]) Спеціяльно про казкові кінцівки див. Rob. Petsch. Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen. Berlin. 1900. Особливого інтересу набирають руські приказки й кінцівки в світлі нової праці проф. J. Polívka. Úrodní a závěrečne formule slovanských pohádek (Národopisný Věstník, XIX та XX).

1.

Сказки конець —
Золотой жеребець.

2.

Сказки конець —
В лесу под кокорой,
Не знаю под которой
В колодце елець,
В кузову пять овець,
Шестой жеребець.

3.

Сказки конець —
В кузову пять овець,
Шестой жеребець.

4.

Сказки конець —
Золотой жеребець,
Крошка упала,
В рот не попала.

Дуже нерідкі в пінезькій казці переходові фразеологічні шаблони, що їх також сливе немає в заонезькій казці, напр.: „Скоро сказка сказывается — да не скоро дело делается", або „Это не сказка, а присказка, а сказка ще далеко впереде" й т. инш.

3) Вражає пінезька казка й незвичайною жвавістю, свіжістю та мальовничістю викладу. Доходять цього почасти, як сказано раніше, докладністю оповідання, а, найбільше, діяложним синтаксичним строєм мови. Löwis of Menar [1]) цілком слушно писав про те, що руська казка полюбляє діялога. Навряд, щоб це не було ознакою більшої примітивности руської казки. Але пінезька казка являє собою просто надзвичайне явище. Звичайно, зовсім без оповідального елементу збудувати казку важко, і байкарі без нього не обходяться, але діялог дуже часто переважає. Більше од того, є казки, що дають мало не цілковитий діялог. За браком місця наведу уривок тільки казки про робітника, що найнявся до попа з умовою не гніватися. У А. Кузнецова цей сюжет (А. 1000) злучено з другим „Прилипни" (А 571). Наймит іде орати:

— Доўго ли орать?
— Пока собака побежит.
Он побил собаку, она и побежала. Он и прибег:
— Батюшка, сердисся?
— Нет.
— Матушка, осердилась?
— Нет.
— Куды кобылу девать?
— Куды собаку, туды и кобылу.
Он разрезал кобылу и скидал в подворотню.
— Где кобыла?
— Ты велел, куда собака, туда и кобыла.
— Ты осердиўся?
— Нет.
Назавтра опять. Вот батюшка:
— Наноси дров в избу.

---

[1]) Aug. Löwis of Menar. Der Held im deutschen und russischen Märchen. Jena. 1912, S. 127.

Он полну избу наносиў.
— Батюшка, осердиўся?
— Нет.
— Матушка, осердилась?
— Нет".

І таких казок, що їх розказують такою, чи ще багатшою синтаксично, але обов'язково діяложною мовою, у Пінежжі більшість.

4) Нарешті, для Пінежжя дуже є властивий спосіб збільшувати казку, підбираючи кілька сюжетів, причому характерно тут те, що часом підбираються сюжети, дуже далекі внутрішнім змістом один од одного. Напр., я не знаю взагалі великоруської казки, щоб вона сполучала такі типи, як „Вовк і козенята" (А. 123) та „Братік Івасик і сестричка Оленка" (А. 450). Тимчасом, у Карповій горі я й І. В. Карнаухова записали казку з таким сполученням. Трохи несподіване є таке сполучення: 303 + 550 + 313: У царя 41 син. Тільки Івасеві щастить здобути чудовного коня. Далі усі їдуть шукати невіст. У Єгобової 41 дочка. Іван міняє ковпаки на братах і дочках Яги. Вона вбиває своїх дочок. Коли Йван повертається додому, його посилають дістати від Яги чудовний глек, гуслі, скатірку-самосолку. Потім він їде здобувати невісту, в мідяному, срібному та золотому лісах він знаходить по пір'їні, бере їх, не слухаючи попереджень коня, потім мусить добувати трьох птахів-дівчат із цих лісів та їх брата-вовка, потім їде по живу й мертву воду, вивозить її з-під пазухи дівчини, вира́товується від погоні чудовними речами (кидає їх), нарешті, відмолоджується в казані з живою водою й одружується з однією з дівчат.

І взагалі, повторюю, у будові сюжетів пінезької казки можна помітити якусь вільність морфологічного складу. Та про це далі.

II. Окрім цих, зазначених, особливостей конструктивного порядку пінезька казка відзначається ще однією особливістю — помітною творчою відчутністю, коли так можна сказати. Річ у тім, що й Заонежжя, й инші північні місцевості знають варіянти, що мало не дослівно повторюють той чи инший сюжет. Правда, це трапляється й на Заонежжі не часто. У Пінежжі таких фактів немає. Варіянти одного сюжету дуже різняться навіть тоді, коли мені траплялося записати текст од таких осіб, що з них одна перейняла казку від другої. Казки відрізнялися навіть що-до сюжету. Ці факти дають право припустити, що пінезька людність вільно ставиться до казки та що, коли до цього додати великий інтерес до казки, байкар здебільшого підходить до казки з творчою активністю. Це припущення підтримують також ті випадки казок, що вони являють собою нові конгломерати епізодів відомих з инших казок.

III. Нарешті, ще є пінезька особливість. Вона, відмінно від, напр., Заонежжя, де спеціяльне амплуа „байкаря" не відчувається, далеко виразніше освідомлює це амплуа. Правда, і на Пінежжі байкаря не звуть байкарем. Звичайно кажуть: „він тобі набалакає всякого", але зате ви-

суваються певні ймення майстрів цієї справи. Мені довелося зустрітися з трьома такими майстрами.

Перший з них Малкін Йосип Іванович, 29 років, живе в с. Сурі, куди перейшов до жінки з с. Слуди. Малкін письменний, закінчив двохкласову школу, читає часописи, книжки з агрономії й кустарної справи. Хлібороб і лісосплавник, але, як на моє враження, не надто старанний. Служив цілих 6 років за громадянської війни, побував в Архангельському, в Ярославлі, Москві, Вологді, але не хвалиться тим, що знає місто. Вдачею повільний, тихий, млявий. Викликати в нього усмішку дуже легко, але за нею якийсь сум. Я помітив, що люди з одного боку шанують його, висловлюються про нього, як про людину цінну на селі, але все-таки в відносинах до нього почувається щось зневажливе. До нього не назбірується в хату сусід та він і сам цього не любить. Дружина в нього молода, розвинена жінка, працює в лікарні, палить цигарки й справляє таке враження, ніби вона вища за оточення. У мене склалося враження, що саме оця перевага над оточенням, більша інтелігентність і утворює якусь відокремленість Малкіна на селі. Відокремленість ця, здається, така велика, що навіть я, випадкова людина, її спостеріг. Малкін знає пісень і салдатських, і давніх селянських, знає загадки, приповістки, силу частушок. Билин і духовних віршів не знає. Казки знає, почасти, від матери, давно вже небіжчиці, почасти, наслухавсь од селян. Казки почав розказувати, скоро я попрохав його, й потім говорив мені аж три вечори. З Малкіна типовий представник тієї групи байкарів, що я її зву байкар на довжину. Спосіб говорити в нього повільний, спокійний, розмовний з проблисками артистизму, і це знати в грі інтонаціями, чи в добродушному акомпаньяменті власним сміхом до окремих моментів казки. Стилістичного боку його казок я не можу тут торкатися. Скажу тільки, що це стиль широкий, з слідами індивідуалізму. Од Малкіна я записав цілком чи схематично 16 казок та зразки частушок, загадок і одну замову. Але Малкін знає й ще казок, надто непристойних. Репертуар його містить у собі, за покажчиком Aarne, такі типи: 300, 303, 329, 313 A, C, 327 A, 402, 550, 570, 559, 571, 1012, 1543 (гребінь), 1563, 1877, 1910 та ще кілька непристойних.

Другий мій майстер — Костянтин Лаврентієвич Фофанов, 65 років, у с. Карповій Горі. Дід середнього зросту з великою копицею волосся й добрими веселими очима. Семейний, з дітей — один служить міліціонером у Сурі й з цього трохи пишається. Кост. Лавр. навчавсь у школі, не служив, не бував далі як в Архангельському. Хлібороб, але, як і Малкін, не справляє враження, що має пристрасть до землі. Є щось стоїчно спокійне, а разом мудро-гумористичне в тому, як він ставиться до всього околичного, до життя, до себе, до мене — збирача. Хоч він і старий, а щоголь, у свято вдягнувсь по-городянському. На селі діда поважають і знають, що раніш він розказував багато казок. Дехто на селі казав, що він знає якесь старе пророцтво про полудниць. По перевірці вийшло, що це було заплутане оповідання про тресавиць. Билини він знає

„з книжки“, а казки розказує „селянські“. Признається, що давніш він розказував їх багато, але тепер кинув. Через що саме, не пояснив, але з тону та натяків я зрозумів, що на селі інтерес до казки послабшав. Тепер не тим цікавляться. Я записав од Фофанова 9 №№, усі довгі й цікаві. Фофанов теж типом байкар на довжину, але він яскравий і високо-талановитий артист од казки, і притому рідкого тепер типу — артист-театралізатор. Він органічно не може оповідати спокійною розмовою, грає голосом, очима, всією постаттю, схоплюється, сідає й навіть виявляє своє оповідання жестами, миґами, рухами. Фофанов — блискучий майстер діяложного стилю й, видко, надзвичайно творчо активний, про що я скажу далі. Од нього записано казки таких типів: 15, 43, 123, 250, 301 А, 327 А, 403, 561, 560, 930 та Снігуронька.

Коли Й. І. Малкін та К. Л. Фофанов справили на мене враження людей, що якось стоять вище за своє оточення, може навіть осторонь його, то третій мій майстер Юхим Матвійович Коровін, 37 років, села Ваймуші Карпогорської вол., цілком кипить у свойому оточенні, живе його стихією. З вигляду це ще зовсім молодий господар, має троє дітей і жінку, письменний, служив підчас громадянської війни за пекаря в шпиталі, далі як в Архангельському не бував. Живе разом з старим батьком, колишнім хурманом. Родина й хата Коровіна — багата хата на селі. Юхим Матв. добре заробляє на сплавах лісу й лісових роботах, витрачає на це багато часу, бо вдома є кому працювати й без нього. Люди в нього трохи запобігають, сам він моторний, веселий, рухливий, поривчастий. Про Юхима Коровіна люди далеко знають, бо він їх потішає казками. Мені говорили в иншому зовсім селі, що коли на плотах нічого робити, то иноді в складку збирають гроші Коровінові на горілку, щоб він розказував казок. І він, як кажуть люди, може говорити цілу ніч. Мушу сказати, що найдовші казки в моїй збірці саме від Коровіна. На жаль, я мав змогу записати від нього тільки 4 №№, просидівши пів-дня. Коли я прийшов до нього на другий день, він лагодивсь знову пливти річкою з лісом. Я давав йому гроші, але Коровін не зоставсь, щоб не розбивати артіли. Та й їхав він цим разом з жінкою. Та все-таки мені пощастило записати ще скількись сюжетів, тільки схематично. Всі вони дуже складні й багатоепізодні. Типом Коровін теж оповідач на довжину, спосіб його говорити — артистична гра голосом і жестами, але фофанівського театралізму в нього немає. Репертуар Коровіна, здається, дуже великий. Самих-но пристойних казок він назвав мені з 11, а крім того він знає силу непристойних. Записано й відзначено від нього такі типи: 306, 518, 566, 313 В, С, 325, 400, 329, 465 А. 502, 530, 567, 832, й багато непристойних.

Поміж казковими майстрами я назвав-би ще літогорського хлопчика Новікова Гната Яковича, але з ним я мав справу тільки на пароплаві, де й записав 8 сюжетів, 2 замови, 8 загадок, 5 дражнилок, 4 лічилки й 6 частушок. Новікову 14 років, учиться він у 2-ій класі II ступеня й живе в м. Пінезі. Хлопець дуже розвинений і типом так

само оповідач на довжину й артистичного переказу. Цікаво, що він добре знає діялектизми своєї мови й мови своїх місцевин і сам не тільки назвав декотрі діялектизми, але й оповідав мені казку, як він казав, „по-селянському". Це, правда, полягало в тому, що він систематично висловлював звук *ц*, як ч та вживав після голосних *ў* нескладове зам. *л*. Стиль Новікова модернізує казку, але сам він, як байкар, цілком може змагатися з дорослими байкарями. Новіков популярний поміж дітьми-школярами. У нього відзначено такі типи: 2, 15, 301 А, 327 А, 402, 465 А, 545 В, 465, 882, але він знає й ще казок.

Висунувши цих чотирьох байкарів на перше місце, я зробив це зовсім не на те, щоб зменшити значіння й артизм окремих виконавців з решти 50 осіб, а на те, щоб підкреслити, що на цих людях була можливість перевірити поміж ширших груп селян міру переживання, життєвости самої ідеї казкового майстра. Рис професіоналізму в них самих або спеціяльного культу їх майстерства в селян зовсім не довелося помітити. Але їхні ймення відомі трохи ширше, ніж імення инших, бо в Заонежжі ця відчутність байкаря, як на моє враження, все-таки слабша.

4.

Закінчивши характеристику пінезької казки в цілому, в її специфічних особливостях, ставиш питання: чим вони викликаються? Що визначає їх відокремленість, районову відмеженість?

Поки немає досить матеріялу казок, зібраних за однією методою, з різних географічних місцевостей, — немає змоги встановити шляхом порівняння ті чинники, що визначають специфічне в районовій казці. Визначити ці чинники — то велике й особливе завдання для дослідників. Я обмежуся на побіжних завваженнях, що сами напрошуються.

Вище наведене порівняння пінезького матеріялу з заонезьким свідчить про велике значіння в районному житті казки чинника культурного звязку. Характер цього звязку, відбиваючися на побуті людности, відбивається й на казці. Досі в науковій літературі говорилося про рух окремих сюжетів у той чи инший бік по шляхах культурних звязків, про життя окремої казки в залежності від них. Аналітична праця над вузьким крайовим матеріялом, особливо, коли є аналогічні одностайні порівняльні дані, дає право поставити на чергу питання про вивчення життя цілих сюжетних гнізд на тих самих культурних шляхах, про їх боротьбу за існування й відокремленість.

Пінезьке казкове гніздо, причаївшися на берегах річки, далекої від великих культурних осередків, одмеженої з сходу, півдня й заходу тайболою, с.-то сотнями верстов тундри, знає єдине велике вікно до культури — Архангельське. Але, коли для побутової культури країни Архангельське є провідник нових подувів, то для казки воно за такого провідника нових естетичних смаків бути не може, бо в місті казки сливе нема. (Та й до міста, власне кажучи, пінезький лісосплавник не дохо-

дить. Здавши ліс у Усть-Пінезі, с.-то верстов за 90 від міста, селяни повертаються пароплавом назад до своїх сіл). Можливо, що саме через це пінезька казка справляє враження трохи консервованої, одстояної. Шісдесять років тому в Пінежжі жив той самий склад типів казок, як це видко з збірника Афанасьева.

Та з другого боку заонезька казка, ближча до столиці й відкритіша її впливам, виразно виявляє влив культурного струмка мистецтва великого міста. Воно правда, цей влив, видно, переходить з нижніх міських верстов і несе з собою через відхожого селянина-ремісника анекдотичний, новелістичний і книжно-луб'яний репертуар. Цей міський струмок рівно на половину залляв собою репертуар заонезької казки. І все-ж, не вважаючи на цей влив, вона живе, ставить опір, обороняє відділ чудовної казки, відстоює душу казки. Збирач, що потрапляє до Заонежжя, виразно почуває, що казка тут живе повно, соковито, гарно. Так відчували казку О. О. Шахматов, Н. Є. Ончуков, так само відчували казку — я р. 1926 й І. В. Карнаухова. І тільки обізнавшися з иншими районами, можна по-справжньому зрозуміти, якої великої боротьби коштує Заонежжю його казка. Відстоюючи „душу", вона поступається „плоттю", вона вкорочує розміри, ослабляє строгість класичних вимог казкової форми, а в окремих випадках, як видно, повинна поступитися книжно-шкільним впливам (напр. у казці про тварин). Я-б не наважився запевняти, що культура несе в народ виродження казки, як про це кажуть багато вчених. Казка жива й у культурній Німеччині і в Англії. Але що культурний чинник несе для казки якесь переродження, — за це промовляє з безперечністю вище наведений матеріял.

Та окрім того, що чинник культурно-історичний має силу для розуміння районового казкового життя, наведений матеріял свідчить так само про велике значіння чинника суто-етнографічного. Пінезька жінка, видко, знає казку менше, як чоловік; у Заонежжі й чоловіки й жінки знають її однаково добре. Причина, як зазначено, полягає в побуті. А побут підтримує пінезьку довшу чи багатосюжетову казку. Побут культивує чи вбиває байкаря з великим репертуаром. Побут визначає й зовнішнє вбрання казки, але його, на жаль, я не можу торкатися в цій статті. Географічна роз'єднаність Карпогорської й Сурської волостей могли-б утворити умови, сприятливі для того, щоб звузити районні сюжетні гнізда до меж волосних. Але чудовий річковий шлях сполучення, зайняття людности, с.-то чинники географо-етнографічні та роля небіжчика Іоана Кронштадтського (в пінезьких казках скрізь вищим єрархічним чином є не „архирей", а „протоерей") з його щорічними наїздами до Сури та сурським манастирем, — зробили те, що такого звуження меж не сталося, і басейн річки Пінеги, що-до казки, живе якимось спільним творчим зарядом

Нарешті, дуже може бути, що навіть у межах вузько районового життя казки є якісь внутрішні, іманентно-художні закони життя й побутування казки. Напр., чомусь казка „Вовк і козенята" сполучилася

з сюжетом „Братік і сестричка“ й у такому сполученні її почали переказувати. Але справа про іманентні чинники стосується казкової біології і є окрема сфера вивчення. Далі я торкнуся деяких цих питань.

Зазначити культурно-історичний, етнографічний та іманентно-художній чинники, що вони визначають характер районових казкових гнізд, звичайно, ще не значить пояснити всі особливості казок даного району, але поставити ці питання глибше — це завдання спеціяльне, що виходить за рамці моєї статті. Завдання цієї статті є бажання насамперед підкреслити, що крайове збирання казки за методою експедиційно-розвідчою дає плідні наслідки. Воно обіцяє поставити питання культурно-етнографічного й соціологічного порядку в казкознавстві, які досі приносили в жертву однобічним студіям над історичним життям сюжетових схем. Воно, нарешті, дає можливість і право заносити на географічну мапу казку не як випадкові крапки, а як суцільні великі плями, як це робиться на мапах племінний, мовний, побутовій, то-що.

ПІНЕЗЬКА КАЗКА ТА ДЕЯКІ ПИТАННЯ КАЗКОВОЇ БІОЛОГІЇ.

1.

Тепер спробую спинитися на проблемах, що їх висуває зібраний матеріял з погляду теоретичного чи краще біологічного вивчення казки. На першому місці тут стоїть справа про обґрунтоване виділення казки з инших видів народньої творчости, як особливого художнього жанру та про внутрішню диференціяцію основного жанру.

З розумінням „казка“ діється досі те, що діялося в XIX в. з розумінням „література“, коли під цей термін підводили мало не всеньку письменність. Мало не всі збірники казок чужоземні й російські містять у собі складний конгломерат текстів і в них об'єднуються, як казки, — і оповідання про тварин, і про нечисту силу, і анекдоти, і легенди, то-що. Дослідники й збирачі швидше почувають жанрові ознаки, аніж усвідомлюють їх, не вважаючи на спеціяльні в цій царині праці J. Bolte [1]), L. Weber'a [2]), E. Bethe [3]). Про це свідчить, між иншим, те, що є багато означень казки, а жадного немає загальновживаного [4]). Власна народня термінологія не допомагає вченому, бо народ словом „казка“ оперує дуже вільно, хоч у різних районах під цей термін підводиться не завсіди однаковий обсяг і характер явищ. Знов-же, всі теоретичні спроби визначати казку спиралися на текстовий письмовний матеріял, а не знали

---

[1]) J. Bolte, Name und Merkmale des Märchens. Helsinki 1920 (FFC, 36).

[2]) L. Weber, Märchen und Schwank. Kiel 1904.

[3]) E. Bethe, Märchen, Sage, Mythus. Leipzig 1922.

[4]) Коли прочитати означення казки у Thimme, Von der Leyen'a, J. Bolte, W. Wundt'a, Fr. Panzer'a (в книжці J. Meier'a, 1926 р.), van Gennep'a, K. Spiess'a, Халанського, Сумцова, Савченка, Ю. М. Соколова, с.-то найновіших авторів, то доведеться визнати, що хоч будь-яких сталих означень для казки, як жанру, не вироблено. Єдине спільне у всіх визначеннях є визнання чудовного, фантастичного в казці, але це прикмета недостатня, щоб визначити казку.

й не брали під увагу тих казкових елементів, що вони суттю своєю є для неї вирішальні, а саме характер та форму усного виконання, мету байкаря, коли він розказує, і залежність тексту від цієї мети та цього виконання. Тільки вузький крайовий матеріял, коли збирач дає казку в антуражі, с.-то разом з виконавцем і слухачами, може внести ясність і в жанрові ознаки казки. Я в цій статті не маю на увазі давати означення казки та її жанрових прикмет. Я хочу тільки навести скількись фактів, які свідчать, що крайовий матеріял дає дуже цікаві перспективи.

Пінезький дорослий байкар, коли попрохати його розказати казку, оповідає звичайно фантастичну або новелістичну казку. Анекдоту завсіди супроводиться яким-небудь завваженням, напр., що це — „друга казка". Перед тим, як розповісти анекдоту, байкар инакше настроюється, він анекдоту відчуває инакше, ніж казку. Але ще цікавіше, що в Пінежжі дорослі дуже виразно відчувають так звану „робяцью" казку, як щось особливе. А ця „робяцья" казка, здебільшого, є казка про тварин. Дехто, коли попрохати їх розказати, відповідають: „Та що там розказувати, не знаю я казок, хіба дитячу". К. Л. Фофанов, що за нього я згадував, розказавши мені низку казок, заявив, що більше нічого не знає і хоч і мав охоту ще говорити, але, пригадуючи казки, не міг на той раз пригадати жадної. Тоді я йому нагадав про „ребячьи" казки. Він зараз-таки сказав, що знає їх кілька, і почав розповідати. Так само таке нагадування иноді розвязувало язики й иншим людям. Для мене ясно, що в Пінежжі казка, призначена для дітей, відчувається, як особлива відміна, може бути, як особливий жанр.

Далі, часом приказки розповідають, як особливі казки (див. вищенаведену казочку Й. І. Малкіна в моїй заонезькій збірці „Цар Картаус" й инш.). Легендарні казки відчуваються, як особливі види оповідань, і, коли розказується легендарних казок, то настрій виконавця, як і слухача, часом набирає не то релігійного, а вдумливо-філософського кольориту. Нарешті, еротична казка безперечно є особливий казковий жанр (не треба плутати з вульгаризмами та еротизмом мимохідь у звичайній чудовній казці).

Я хочу сказати, що реальний матеріял приводить до потреби диференціювати казку на скількись жанрів народнього оповідання й вивчати їх кожен зокрема. До цієї думки вже простують окремі дослідники. Легенду й шванк усі відрізняють, як особливі жанри оповідальної творчости (Weber, von der Leyen, A. Aarne й инш.), але й про казку, напр., von der Leyen кидає фразу: „Побрехеньки (Lugenmärchen) не є просто казка, а тільки один з казкових жанрів (Märchengattung) поміж иншими, як от анекдотична казка, чудовна, про тварин, казка про загадки й т. д." [1]) Fr. Panzer [2]), між иншим, каже про казку біографічну, аван-

[1]) Fr. von der Leyen, Das deutsche Märchen. 2 Aufl. Leipzig 1925, S. 15.

[2]) Див. John Meier, Deutsche Volkskunde. Berlin und Leipzig 1926, S. 229.

турницьку й ланцюгову, і в основу розрізнення кладе формальні прикмети. W. Berendsohn [1]) і A. Aarne [2]) по-свойому класифікують казку. Я так само писав про потребу виділити в казці жанри [3]). Те, що й досі виразно не розбивають казку на жанри, пояснюється виключно посюжетним вивченням тільки казкових текстів, а не казки в точному розумінні слова. Але й сюжети часто бувають спільні в казки з сагою, піснею, шванком й инш. [4]), через те навіть строгого розмежування цих основних родів творчости не виробилося. А вивчення казки в цілому (не сюжету тільки) свідчить, що навіть чудовна казка має підставу для того, щоб розбити її на скількись відокремлених жанрових ліній.

Візьмімо відому казку про те, як дідько або лісовик заманює до себе дівчат, переставляючи тички в свій бік по дорозі, що вони нею йдуть; потім він, не знаючи про це, в мішку повертає дівчат назад до батьків. Заонезький варіянт цієї казки знає вже не троє дівчат, а цілих шестеро. І байкарі терпляче повторюють ці, коли дивитися тільки на писаний текст, зовсім нецікаві формули-речення омани й вороття дівчат. Чому-ж казка є популярна й до вподоби? Тільки виконання її дає ключ до розгадки. Річ у тім, що байкарі так прикрашають ці повторні формули голосом, модуляціями інтонацій, с.-то дуже тонкими способами художнього впливу, що казка живе й чарує. Одберіть ці формули й їх протяжну повторність, — і казка помре або перейде в инший жанр. Усенька вага казки не в сюжеті, бо його сливе немає, не в рамці простій і непомітній (батько прохає дочок принести хліба, дідько заносить дівчат), а саме в цьому повторному образі, прибраному в мистецькі формули-речення.

Коли підійти з такого погляду до деяких казок, як, напр., „Міна" (А. 1415), „Коза луплена", „Смерть півника", „Глиняний парубок", „Срібна овечка", то-що, то матимемо цілу групу казок, що судити про них на підставі тільки писаного тексту зовсім не досить. Усе їхнє художнє значіння, їхня жанрова суть визначається не текстом, що його дає збирач, а виконанням, впливом художньої гри голосу й театралізації. Я назвав-би цю групу казок — казками драматичного жанру. Сюжети в них звичайно простенькі й коротенькі, розміри їх часто чималі, але суть їх полягає в повторних поетичних (образи) і синтаксичних (речення) елементах, цілком відданих драматичному хистові виконавця. І треба сказати, що байкарі доводять цю драматичну сторону жанру до разючих ефектів. Згадуваний уже вище пінезький К. Л. Фофанов, оповідаючи казку про „Ольшанку" (327А), повторював вимоги до нього відьми подати помело й т. инш. стокірованою мовою,

[1]) W. A. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Hamburg 1922.

[2]) A. Aarne, Verzeichniss der Märchentypen. Helsinki 1910 (FFC. № 3).

[3]) К вопросу о морфологическом изучении сказки (Сборник в честь акад. А. И. Соболевского, Л. 1927).

[4]) Див. K. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung. Weimar 1898, S. 1—3.

а пропозицію лягти на лопатку Фофанов розіграв. Хоч йому вже 65 р. і ми були самі-одні, не зважаючи на це, Фофанов упав на спину долі й розвів руки й ноги, демонструючи з щирим і втішним сміхом, як Ольшанка не вліз у піч. За другим і третім разом він показав це, не падаючи на підлогу, але досить театрально жестикулюючи. Инший байкар А. Кузнецов казку про овечку срібну драматизував так. За першим разом він формулу повторення (вірші) співав, за другим разом, показуючи її, він вискочив з-за столу, став посеред хати й почав співати. Раптом усередині формули він увірвав і гукнув слухачам (їх було чоловіка з вісім): „Співайте за мною!“ Всі весело зареготалися й гуртом разом з байкарем жестикулюючи повторили цю стереотипну формулу-речення:

„Казак — от идет,
Да барана веде,
За бараном то девка,
За девкою то попадья“ й т. д.

Відокремити в цій казці текст од елементів виконання — і текст стане мертвий. У дослідника, строго кажучи, не буде права застосувати його до того чи иншого жанру. А тимчасом у цей жанр драматичних казок увіходить і казка чудовна й про тварин.

Другий тип казок, що його теж досить виразно виявляють, — це казки-романи. Мій К. Л. Фофанов довго відкладав на „після“ казку про „Василя, сина купецького“ (А. 561, 560). Потім він її розповідав з захватом, але й стиль і характер переказу давав відчути деяку відміну цієї казки від инших чудовних. Цю маніру переказу я-б назвав переказом із вчуванням, і я бачив її випадково раніше в Петербурзі, де цією манірою на околицях у міщанському або робітничому оточенні розказують луб'яні романи або „Антона Кречета“. Мабуть, і „Василь“ сходить до лубка. Будь-що-будь, у збірниках Д. К. Зеленіна, бр. Соколових і в моїй заонезькій збірці є казки, що їх і через велику довжину, і через обростання сюжету психологічними елементами, і через инші ще дані, можна об'єднати в окрему групу казки романічної.

Навряд чи треба окремо згадувати, що такі казки, що ходять у народі, як казки-пародії (напр. „Козьма Сарафонтов“), казки-жарти (напр. казка „Векушка“ з питаннями й відповідями), казки-безконечні (про білого бичка, як чоловік мочив і сушив ґаву) й т. инш. являють собою особливі казкові жанри й живуть вони різним життям і по-різному їх розповідають.

Коли виключити з загальної маси матеріялу, що дається як казка, всі наведені відміни, а так само легенду, новелю й шванк, то залишиться вузенька група власне казок чудовних і їх дальша жанрова диференціяція визначиться матеріялом.

Наводячи ці приклади, я зовсім не мав на увазі пропонувати жанрову класифікацію казки. Я хтів тільки показати, що крайовий матеріял, зібраний як по-змозі повний комплекс даних, утворює далеко реаль-

нішу й ближчу до правди можливість розшарування казкового репертуару на окремі Gattungen, ніж операції тільки з безбарвним писаним текстом.

2.

Друге питання казкової біології — це питання про внутрішні, органічні, іманентно-художні закони казкового життя. Це є швидше серія питань, ціла ділянка в казковому житті, що її останніми роками допіру почали вивчати, але що її безперечно висуває на чергу крайовий матеріял. Я спинюся на небагатьох питаннях цієї серії й лиш остільки, оскільки дозволяє це пінезький і заонезький матеріял.

I. Які теперішні постійно-побутові форми живих казок? Яка різниця у тих формах битування в одного якогось сюжета, що співіснують у певному районі?

Усяка казка жива тільки в конкретному варіянті. Спостереження над пінезькими й заонезькими варіянтами дають право казати про подвійне рівнобіжне життя кожної казки в одному районі. З одного боку, казка живе в формі буденної, повсякденної, загально-відомої передачі. З другого боку — в формі мистецькій, в устах далеко нечастого майстра казки. Ці дві лінії казкового життя є безперечний закон і для сюжету і для тих елементів, що його оформлюють.

Буденна лінія казкового життя знає разом з тим скількись форм буття, а саме: форму нормальну для даного району, форму порушену й форму зруйновану. Зруйнована форма казки трапляється дуже рідко (найбільш у дуже малих дітей або в оповідачів, що зовсім не знають казки), так рідко, що про неї сливе можна не говорити (в обох моїх збірниках на 409 №№ припадає №№ 4—5 зруйнованої казки, с.-то близько 1%). Ознака зруйнованої форми та, що нема логічної одности в будові варіянту. Инші форми буденної казки завсіди з логічного боку більш чи менш гармонійні й суцільні, але разом з тим нормальна форма визначається рисами, типовими для даного району в морфологічній структурі. А форма порушена являє собою морфологічну відміну, що різниться од нормальної форми (або сюжетні епізоди в иншому порядкові, або замість одних мотивів нормальної форми є инші, для нормальної форми даного району незвичайні).

Що-до мистецької форми життя, то вона визначається тим, що мало не завсіди стоїть над нормою з боку виконального, стилістичного й сюжетного. Мистецька казка мало не завсіди порушена чи в стилі, чи в сюжеті, часто вона оригінально індивідуалізована. От через що не можна погодитися з такою часто-густо кваліфікацією збирачів варіянту, як „кращий" чи „гірший". Об'єктивно всі варіянти, окрім зруйнованих, гарні, та вони стосуються до різних ліній казкового життя. Наведу приклад.

Найпопулярніша казка на Пінежжі, як вище вже зазначено, є казка про те, як уратувавсь хлопчик од Яги (А. 327А). Причому на Пінежжі є дві нормальні відміни сюжету:

а) Ольшанка. У чоловіка з жінкою — хлопець Ольшанка їздить човном. Три дочки Єгабової невдало намагаються його впіймати, сама Яга його ловить. Ольшанка хитрощами спалює в печі дочок Єгабової, ще й її саму. Цю форму сюжету я цілком записав од трьох осіб (Тітова М. А., Данілова А. С., Новіков І. Я.).

б) Утікання з переховуванням. У чоловіка з жінкою троє дочок та хлопець. Хлопця заносить Єгабова, дочки біжать до неї ратувати брата, дорогою зустрічають огнище, купу й овин. Двоє дівчат не виконують прохань стрічних („подпаши подо мной, подгреби подо мной") й тому Яга відбирає в них братіка, що вони з ним силуються утекти. Третій щастить уратувати брата, бо вона вволила прохання огнища, купи й овину: вони її ховають од погоні. Цю форму казки так само записано в трьох варіянтах (Шамшин Н. А., Тітова М. А., Данілова А. Т.).

Коли переглянути взагалі великоруські варіянти сюжету про вратування хлопчика від Яги [1]), то треба визнати, що й сюжетом і стилем обидві пінезькі форми дуже відрізняються від инших руських варіянтів. Варіянти инших губерень звичайно ускладнено додатковими мотивами. Що кожну відміну підтримує троє записів (окрім того їх підтримують ще прості реєстраційні записи), — це промовляє за тим, що вони типові для даного району. Текст „Ольшанки" безперечно є представник буденної форми казки, хоч Тітова М. А. оповідає з елементами артистизму, що взагалі є властивий її способові виконувати. Воно правда, всі три варіянти на багато одрізняються один од одного, але ця різниця в стилі викладу. Тітова дає текст артистично, з довгим діялогом, у драматичному жанрі. А. С. Данілова дає текст простіший, а Новіков — оповідально-стислий. Але індивідуальні особливості не перешкоджають визнати їх за представників нормальної пінезької форми.

Текст другої одміни — втікання з переховуванням так само одрізняється варіянтами. Вар. А. Т. Данілової дає форму порушену: в ньому втікання від Яги в останньому моменті має мотив кидання хустки й гребінця. Вар. Шамшина систематично не згадує про зустріч з овином. Але оскільки вар. Тітової підтримують реєстраційні записи, а тексти Шамшина й А. Т. Данілової трохи відрізняються, то можна визнати, що викладена вище відміна цієї форми й є нормальна форма для Пінежжя.

І все-ж, окрім цих буденних нормальних (або почасти порушених) форм сюжету, Пінежжя знає ще мистецькі форми тієї самої казки. Три варіянти, що я записав, ідуть з вуст байкарів з творчою ініціятивою й артистизмом у виконанні.

---

[1]) Див., напр., Аф. 61 a, b, 62, a, b, c, d, 63, 64: Смирн. № 40, 120, 143, 172, 231, 250, 343; Д. Зеленинъ, Пермск. № 86; Д. Зеленинъ, Вятск. № 11, 87, 97, 115; Ончуковъ, 38, 73, порів. так само J. Bolte und J. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen d. Br. Grimm, I. 1913, S. 119—120.

а) Варіянт А. Т. Данілової (12 років) порушує нормальну форму „Ольшанки“ на початку мотива чудовим народженням „Лишанушки“ з дерев'яної цурки, а наприкінці мотива — вратуванням за допомогою ключа диких гусей.

б) Варіянт К. Л. Фофанова має велику стилістичну поширеність „Ольшанки“, вводить пісеньку Яги й драматичні елементи, а крім того, має на початку мотив народження Ольшанки з вільхової цурки, а наприкінці мотиви присвоєння багатства Яги й поміч батькам.

в) Варіянт Й. І. Малкіна порушує нормальну форму обох типів тим, що об'єднує їх, контамінує спалення Яги й утікання з переховуванням, причому за рамочний сюжет узято другий тип, а перший увіходить до нього.

Ці три варіянти я зву мистецькими й порушеними не в історично-генетичному розумінні слова. Я хочу тільки підкреслити, що вони живуть окремою лінією життя, що стоїть по-за районовою нормою й тому є окрема форма казкового життя. Життьово ця форма так само дужа, як форми буденні. Оскільки інтерес до буденних форм казки трохи послаблений, остільки мистецькі форми теж дужчі ніж буденні. Будь-що-будь, саме вони роблять до деякої міри відомими тих, хто такі мистецькі казки оповідає.

II. Знаменний факт, що форми одного сюжету, які стоять по-за нормою, трапилися разом у байкарів — майстрів з сильною творчою ініціятивою. Це порушує справу про умови й чинники зміни казки в даному районі, про причини й сили, що відхилюють її від нормальної форми чи, краще, утворюють рівнобіжні форми. А ця справа переводить нас до проблем морфології казкових сюжетів, до питання про закони переформування казкових схем. Цієї справи в повному обсягові я не можу торкатися в цій статті[1]). Я тільки хочу зазначити, що зібраний у Пінежжі матеріял дає низку фактів, що освітлюють закони кристалізації казкових сюжетів. З цих фактів я наведу декілька.

1) Дуже часто один сюжет у вустах одного байкаря розбивається на дві різні казки тільки тому, що два варіянти цього сюжету відрізняються в окремих, часом навіть часткових епізодах. Байкар оповідає ці варіянти, як дві різні казки. При цьому є три випадки, як ставиться байкар до таких матеріялів: а) коли байкар сам, очевидячки, вважає два варіянти за дві казки, за два окремі сюжети; б) коли байкар сам не

[1]) Питання морфології казки тільки починають розглядати в літературі. Див. праці Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen. Jena, 1912. Деякі думки в K. Spiess, Das deutsche Volksmärchen. 2 Aufl. Leipzig, 1924, розд. II. Ad. Genzel, Die Helfer und Schediger des Helden im deutschen Volksmärchen. Leipzig 192?. У нас деякі думки про морфологію сюжетоскладання висловлено в „Поэтикѣ“ А. Н. Веселовського, див. так само В. Шкловский, Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля (Теория прозы, Л. 1925). А. И. Никифоров, К вопросу о морфолог. изучении сказки (Сборник в честь А. И. Соболевского). В. Я. Пропп, Морфология русской волшебной сказки (Сказочная Комиссия в 1926 г., Л. 1927, стор. 48—49), Р. М. Волков, Сказка I, Одесса 1924.

певний, один чи два сюжети він оповідає й в) коли байкар свідомо змінює казку й, таким чином, стає автором нових сюжетів. Розгляну я всі три випадки на прикладах.

а) У репертуарі дівчинки А. Д. Данілової й старої М. А. Тітової в казці про те, як хлопчик уратувавсь від Яги, обидві одміни сюжету живуть рівнобіжно й їх оповідають, як дві різні казки. Я залишаю осторонь історичний бік справи, чи є обидва ці сюжети з самого початку різні. Важливо те, що рамка сюжету (те, що Яга краде хлопця та що він уратовується) в обох випадках однакова, а епізод самого вратування не однаковий і що оповідачка не усвідомлює цього сюжета як одного.

б) У репертуарі К. Л. Фофанова є дві казки, що являють собою виключний інтерес. Обидві казки на один сюжет Aarne 301A, с.-то „Мідяне, срібне й золоте царство". Перший варіянт, що його сказано 21-го червня, я називатиму казкою про Кокота Кокотовича, Крёкота Крёкотовича. Після цього варіянта Фофанов розповів ще дві довгі казки. Потім другого дня (22 червня) я прийшов до Фофанова й налагодивсь писати. Між нами відбулася більше-менше така розмова. Фофанов замисливсь:

— Що ще тобі говорити? Я про трьох дівчат, про мідяне й срібне царство говорив уже?

— Ні, діду, розкажіть, сказав я, думаючи, що дід забув, що говорив уже, і я матиму природній експеримент, с.-то повторний текст.

— Ні, я говорив. Але гаразд, я скажу по-инакшому.

І він почав говорити казку про трьох попових синів. Я тоді ще зазначив собі, що старий знав тотожність сюжету й усе-таки оповідав инший варіянт, як окрему казку. Чи це було свідоме творче переформування сюжета від самого Фофанова, чи передача другого варіянта сюжету трьох царств, відомого в районі, я так і не довідавсь. Тому я цей випадок і застосовую до другої групи. Але обидва варіянти такі цікаві, що я наведу їх у короткому схематичному сюжетному порівнянні. Розміром Кокот Кокотович трохи більший, але обидва варіянти довгі (8 стор. і 5 стор.).

Кокот Кокотович.	Три попові сини.
1. Від'їжджаючи, цар наказує цариці не ходити з трьома синами в третій садок. Послухавшись дітей, цариця порушує заборону. В садку її хапає й заносить Кокот Кокотович.	1a. Піп їде в ліс з першим сином і хвалить його за господарність. Потім так само другого. Третій син мріє про те, як багатих обкрадати, й батько незавдоволений з нього.
2. Приїхавши цар довідується, що цариця зникла, й дозволяє синам їхати шукати матір. Два брати	2. Повернувшися додому, піп із синами чує, що ведмідь задушив корову й треба шукати вед-

поїхали, потім іде й менший, зустрічає бабу й та допомагає йому дістати коня.

3. Василь царевич (менший) приїздить до високої гори, а там їздять брати та якийсь богатир, що в нього Кокот Кокотович заховав сестру. Старші брати й богатир не можуть звести драбину на гору, а потім не можуть вилізти. Василь вилазить на гору.

4. Він приходить до дуба, сідає на величезного птаха, що довго носить його, аж поки втомлюється, й тоді Василь дістає від нього золотого цвяшка.

5. Василь іде далі, зустрічає по черзі трьох дівчат мідяного, срібного й золотого царства. Дівчина золота каже йому, що Кокот К. це її батько, й дає йому пораду, як його знищити.

6. Василь знищує К. К., забирає сестру богатиря, матір і трьох дівчат, що кладуть йому в кешеню царства, скручені в яйця, й усі приходять до спуску з гори.

7. По черзі спускає всіх жінок. Дівчина - золоте царство дає пораду, як йому вибратися, якщо його покинуть на горі (піти до дуба й здобути від птаха золотого цвяшка. Тут *байкар признається, що він помилившись розказав епізод раніше, ніж випадало*).

8. Коли його брати покинули на горі, він використовує золотого цвяшка. З нього вискакує Єрмошка - коротенька ножка, він і виносить Василя додому.

(Нема).

медя. Вирішили, що треба йти найменшому синові.

3. Герой приїздить до ями й спускається в неї.

(Нема).

5. Зустрічає по черзі трьох дівчат мідяного, срібного й золотого царства. Ця каже, що ведмідь це її батько й дає пораду, як його вбити.

(*Виклад трохи скорочений, як у Кокоті К.*).

6. Герой знищує ведмедя й бере трьох дівчат, що кладуть йому в кешеню царства, скручені в яйця, й усі приходять до виходу з-під землі.

7. По черзі піднімають старші брати дівчат. Дівчина-золоте царство дає пораду, як йому ратуватися, коли його покинуть у ямі: прилетить жар-птиця, вона винесе, а як не винесе, то треба піти до пастуха, той допоможе.

8(=4). Коли брати кинули його під землею, герой іде до дуба й прохає жар-птицю винести його на землю. Та посилає його здобути кадуб з м'ясом, що придасться в дорозі.

8а. Герой іде до хати й там знаходить сліпого „мужычишчо“ й прохає у нього м'яса. Той обі-

цяє, якщо герой три дні попасе йому корів. Герой пасе перший день, б'ється з Ягою, відриває їй голову й приносить додому, але не каже дідові. Так само вбиває він другу й третю Ягу. Від третьої добуває живої й мертвої води й вигоює діда, й той за це дає йому трьох биків на три кадуби м'яса. Герой іде до жар-птиці й тая виносить його на „верьх-землю“ (епізод з одриванням правої руки через те, що не стало м'яса).

9. Василь виймає яйця з кешені й розгортає три царства. Через чудовне світло дівчина-золоте царство здогадалася, що Василь повернувсь.

9. Герой стає за наймита до брата коваля, виймає яйця з кешені й розгортає три царства. Через незвичайне світло дівчина-золоте царство здогадалася, що герой повернувся.

10. Тому вона загадує старшому братові Семенові, що хоче з нею одружитися, пошити вбрання без мірки, черевики й добути чудовний сад. Семен добуває за допомогою Василя, не впізнаючи його.

(Нема).

11. Цар-дівчина має їхати до шлюбу. Дорогою з церкви чути гомін. Це Василь ламає церкву й галасує. Молода зупиняється, йде до церкви, угадує Василя й везе його до шлюбу замість Семена.

11. Але треба їхати до шлюбу. Дорога йде повз кузню, й біля неї молода бачить героя з дрючком. Вона вийшла з карети, впізнала його й везе до шлюбу замість попереднього жениха.

12. Од шлюбу повертаються, їдуть до батька. Цар гнівається на старших синів, але Василь прощає їм і одружує з иншими паннами.

12. Од шлюбу повертаються, йдуть до батька. Батько гнівається на старших синів, але найменший прощає їм і одружує з иншими паннами.

Порівнявши варіянти, бачимо, що сюжет один. Ба навіть більше, в багатьох місцях тексти дослівно збігаються. Але, як досвідчений оповідач, Фофанов К. А. инші схожі мотиви викладає стилістично инакше. Найближча до нормальної буденної форми казки в районі є казка про Кокота Кокотовича, бо вона ближча до инших трьох варіянтів, що я записав на Пінежжі. Повстає питання, що-ж таке є другий варіянт Фофа-

нова, що він з нього зробив окрему казку. Я схиляюся до тої думки, що це є продукт творчого переформування самого К. Л. Фофанова. Епізод 1а, що починає другий варіянт, ходить у Пінежжі разом з иншим сюжетом про спритного злодія. Епізод 8а, вставлений у другий варіянт, теж оповідають на Пінежжі, як окрему казку. В основній рамці сюжету замість гори взято яму, вона часто трапляється в казках. Отже, для мене справа про конструктивно-творчу участь К. Л. Фофанова в другому варіянті розвязується цілком позитивно. Я тільки не насмілюся запевняти, що він сам цілком усвідомлює саме переформування сюжету. Може бути, що воно є наслідок природньої калейдоскопічности творчої пам'яти байкаря.

в) Ще виразніше стосунок байкаря до сюжету виявляється в третьому випадкові. Пінежжя дало приклади, коли можна документально довести, що байкар свідомо особисто-творчо брав участь у сюжетоскладанні. Такий, напр., випадок з байкарем-майстром з Сури Й. І. Малкіним. Розповівши мені кілька казок, Й. І. Малкін запропонував розповісти казку „бувальщину — про себе". „Про себя — это только так говорится, ловчей сказывать", — додав він. Я сів писати, а поруч за столом сиділа моторна жінка Малкінова, що дуже активно жартами реагувала на чоловікову казку. Він почав оповідати мені сюжет про „чоловіка в дуплі" та „вовка в хомуті" (А. 1877 + 1910). Жінка по перших-таки словах перебила його.

— Та ти не так кажеш. Передше инакше говорив.

— Мовчи, сказав Малкін, я сполучив, оповідаю по-новому.

Я, звичайно, дуже зрадів з щасливого випадку підслухати цю розмову й, не перебиваючи, записав усю казку так, як її розказано. Вона виллялася в таку сюжетну форму.

Батько посіяв пшеницю, хтось її краде. Герой вистежив, що журавлі. Він на ніч поналивав вина в корита. Журавлі сп'яніли, їх половили й прив'язали героєві до пояса. Коли журавлі протверезилися, то полетіли й понесли героя, він падає в дупло гнилого дерева. До дупла під'їздять дід з бабою, рубають дерево, перелякалися, коли герой вискочив, кидають коня й тікають. Герой забирає коня, засинає на возі. Звірі з'їдають коня, а герой, прокинувшись, бачить, як вовк доїдає коня в хомуті, він скрикує, вовк з переляку потрапляє в хомут і везе героя до села й там кидає його та й утікає до лісу [1]).

[Герой розпитує дорогу додому, зустрічає невідомих людей верхи, але не їде з ними, бо не по дорозі. Другого дня він примостився до сопутників на коня, тії підвозять його до комори, садовлять туди, примушують викинути цінні речі, а потім від'їздять, залишивши героя в зачиненій коморі. Вранці приходить баба, герой засипає їй очі борошном, тікає, дорогою краде коня, продає його, уникає хитрощами (називає не своє ім'я) переслідування й повертається додому].

---

[1]) Порівн. Аф. № 231 в.

Коли я записав цей текст, Малкін на моє прохання показав мені місце, де він сполучив дві казки, як він їх раніше розказував (там, де я поставив квадратові дужки)[1]. Я попрохав розказати, як він починав другу казку. Цей початок байкар свідомо викинув, коли сполучував. Він такий. Герой іде шукати роботи, зустрічає „кравця", наймається до нього за помічника. Але той тільки удавав з себе кравця, псує замовникові матеріял і тікає з грошима, а героєві доводиться відробляти за свого кравця. Потім він розпитує дорогу додому й т. д. (як зазначено вище).

Сюжет ошуканця-кравця мені в збірниках невідомий, і, дуже може бути, що його вигадав сам Й. І. Малкін, як він про це й сам заявляє. („Причепилися якось до мене, розкажи та розкажи казку, я взяв та й вигадав сам"). Але коли навіть сюжета й не вигадано[2], то для нас незвичайно важливий той факт, що байкар цілком свідомо оперує механікою сполучення частин, точно зазначає, які він свідомо викинув місця сполучення різних сюжетів і епізодів.

Другий приклад. На Заонежжі в с. Моглиці в один день і час я вислухав одну казку про „набитого дурака" (A 1696) від двох хлопчиків А. П. Утіціна й М. П. Панкратова. Панкратов наперед признавсь, що чув казку від Утіціна. Тому Панкратова випровадили з хати, поки розказував Утіцін. Потім повернули Панкратова й він розказав ту саму казку. Вийшло, що обидва варіянти схожі в одних епізодах й різні стилем і иншими епізодами. Коли звели на очі обох оповідачів, то пощастило виявнити, що Утіцін цілком свідомо викинув деякі зустрічі дурня, бо соромивсь про них говорити, причому таке скорочення не вважав за незвичайне. А Панкратов з одного боку скоротив казку на низку епізодів, з другого додав мотив убивства дурня. Таким чином, і тут свідоме втручання байкаря в сюжет стверджується.

Розгляд цих трьох наведених груп прикладів, як ставляться байкарі до сюжетів казок, безперечно показує, що поміж чинниками кристалізації казкового сюжету дуже часто має силу чинник напівсвідомого, а иноді й зовсім свідомого втручання байкаря в морфологічну структуру сюжету. Це втручання може утворювати в репертуарі навіть одного байкаря дві, а то й більше казок, на один сюжет.

Цей висновок вносить поправку до теоретичної тези, що її висунув проф. W. Anderson[3], про те, що байкар звичайно орієнтується на реконструкцію нормальної чи пра-форми даного казкового сюжета. Після того, що сказано вище, ясно, що такого закона орієнтації ніяк не можна припускати там, де є факти, які говорять про те, що байкар свідомо змінює місцеву нормальну форму сюжету або хоч напівсвідомо

[1] Що ці половини ходять у Сурі окремо, про це свідчать записи мої й І. В. Карнаухової. Обидві частині казки, що розказав Малкін, записано, як окремі казки. Декотрі діти мені просто говорили, що чули казку від Й. І. Малкіна.

[2] Мотив герой у коморі є в Д. Зеленіна. Влкр. сказки Вят. г. № 34.

[3] W. Anderson, Kaiser und Abt. Helsinki (FFC № 42), S. 402.

вільно комбінує фонд казкових епізодів, що зберегається в його пам'яті, з схемами наявних у даній місцевості казок.

2) Другий чинник, що так само відограє помітну означувальну ролю в структурі казок, це — що у байкаря, особливо майстра, є готові й сливе вивчені формулування певних епізодів. Наявність штампованих стилістичних формул таких як „В некотором царстве, в некотором государстве", „жил-был" й т. инш., є факт загальновідомий[1]). Я маю на увазі не ці явища, а те, коли байкар вставляє в різні казки той самий епізод, бо він у нього живий і актуальний в пам'яті в штампованій законсервованій формі. Такі епізоди часом вводяться в казки, а в нормальних формах вони їм не властиві. Ось приклади. Заонезька дівчинка Шура Філіпова оповідає сюжет про хлопчика, запроданого водяникові (А. 513 В, 313 С). У цьому сюжеті самий епізод обіцянки водяникові „чого дома не знаєш" є звичайний і загальновідомий. А тимчасом ця дівчинка з епізоду обіцянки водяникові починає, мало не дослівно повторюючи формулу епізоду, ще й другий сюжет „Підмінена жінка" (А. 403 В), а, скільки я знаю, цей сюжет у відомих великоруських варіянтах і разу не мав такого початку.

Другий приклад із Пінежжя. К. Л. Фофанов знає оригінальний епізод помсти для баби Яги наприкінці казки; здається, він зовсім невідомий великоруським казкам. Цар наказує слугам викопати яму в 40 саж. завглибшки та 40 саж. завширшки, садовить Ягу з дочкою в карету, прохає їх позавішувати обличчя, а тоді спихає в яму разом з каретою. Слуги швидко засипають Ягу, хоч вона перевертається в мух і комарів, надаремно силуючися вратуватися. Цей епізод, здається, є власний Фофанова. У всякому разі він вставляє цей епізод і в сюжет про підмінену дочку (у Aarne — нема), і в „братіка Івасика та сестричку Оленку" (А. 450), ба навіть садовить у таку-ж яму свого героя Василя сина купецького в сюжеті „Чарівний перстень" (А. 561, 560). Настільки епізод ями, як способа кари, в нього завсіди є напоготові.

Таким чином, наявність готових штампованих епізодів чи мотивів, иноді специфічно районових або може навіть індивідуальних, безперечно, є помітний чинник для переформування казкового сюжету.

3) Третім чинником я-б назвав морфологічні новоутворення, оновлення казкового сюжету підо впливом зміни умов життя в даній місцевості, зміни культурних уявлінь народу.

Безперечно, окремі казкові мотиви, якщо вони не відмирають, то все-ж замінюються на нові. Пінезька казка моєї збірки, хоч яка вона архаїчна, знає випадки такого оновлення цілих мотивів. Напр., у казці С. П. Нехорошка „чудовне зачаття" дано в зовсім новому вигляді, що, очевидячки, народився за наших часів.

---

[1]) Див. праці Р. М. Волкова. Сказка. 1. 1924 та його-ж „Словесне оформлення великоруської казки" (Записки Одеського Інституту Народньої Освіти, т. 1, Одеса, 1927, стор. 97—122).

„В некотором царстве, в каком-то государстве жил был царь и звали его Картаус. И не было у него ни бороды, ни ус. Жил богато. А все таки у него не было детей. Вот однажды они со своей этой зашли царевной на заседание удумать, как бы приобрести это детей. И вот тут вдруг в комнату заходит работниця у них. Звать ее Анной. Царь ей и сказал: — Ну-ка, Анна, сходи-ка в аптеку, нет ли какого средства, шчобы нам преобрести детей. — Вот кухарка эта пошла, работниця. Сходила в аптеку-то и пришла. Ей доктор даў каких-то лекарств. И вот говорит: — придешь к царю, согрей самовар и это лекарство разьведи и дай ей пить, шчобы она выпила. Тогда и родитця у ёй сын. — Кухарка так и зделала. Пришла к царю, скипятила самовар тут, и вот эта царевна разьвела лекарьства. Такой зьделался жир, шчо царевна не знает, шчо делать, шчо царевну сумление берет, пить или не пить"... Далі як звичайно: дають випити жир сучці, служниці й царівні: усі три родять чудовних героїв.

У казках Новікова І. Я. трапляються модернізовані мотиви, напр., Грішенька йде шукати наречену, зустрічає дівчину, що пропонує себе за жінку. „Гришенька махнул рукой и послал ей к чорту". Або: цар робить спеціяльне частування „соударкам", с.-то салдатським жінкам. Або ще: цар у „газетах" вичитав, що в одному місті є дівчина краса. Він скликає всіх „рядовых соўдатов" і пропонує їм поїхати на розвідини. Або ще: салдат Іванушка зупиняється в будинкові для „проїжджих" за 25 карбованців у день і провадить переговори з „завідувачем". Таких прикладів поновлення цілих мотивів не дуже багато, але вони є. Герой шиє „ботинки"; мати заплакала, „заизвинялась", Грицькова жінка „великолепно учитывала"; героеві наказано зробити „канаву" до палацу; салдат купує „напарию (свердел), гвоздей і шпалеров"; пара молоди — „барышня и кавалер"; салдат замовляє 2 пляшки „русской горькой" та 10 пляшок пива й т. инш.

Ці приклади словесної модернізації наведено мимохідь. До морфологічних явищ вони, звичайно, не стосуються.

4) Нарешті, треба назвати ту групу факторів кристалізації казки, що їх перераховано в статті A. Aarne[1]) та K. Krohn'a[2]). Тут перераховано низку чинників, які визначають зміни в казці. Між ними є чинники психічного порядку (забуття мотивів, спеціялізація загального й узагальнення часткового, заміна мотивів за аналогією дії й т. инш.), іманентно-художнього (збагачення сюжету новими мотивами на початку й наприкінці) та инші (антропоморфізація тварин й зооморфізація людських казок, акліматизація, „множення" й инш.). На ці чинники крайовий матеріял, зібраний систематично, дає цікаві приклади. Я їх не наводитиму, бо це може стати за тему для спеціяльної розвідки.

---

[1]) A. Aarne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, 1913 (FFC № 13), розділ 2.

[2]) K. Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo, 1922.

Звичайно, розглянені біологічні питання є тільки окремі часткові біологічні проблеми в казкознавстві. Перед будовою системи біологічних питань повинне йти скрупулезне оброблення підготовчого матеріялу. Попередній виклад свідчить, що навіть дуже вузький крайовий матеріял штовхає дослідника поставити ці питання, на початку хоч-би у вигляді частковому, випадковому. Пінезька й заонезька казка свідчать, з одного боку, про цілковиту конкретну актуальність інтересу до морфології казкового сюжету. З другого боку, вони, висуваючи гіпотезу подвійної лінії існування казки з різноманітністю часткових форм у межах кожної лінії, вияснюють різноманітність наявних видів казкової текстової сировини в збірниках, що існують, і відкривають перспективи первісної класифікації казки, виходячи з форм битування. А ці перспективи, потрібні сами собою, крім того зовсім не зайві і для проблем історичного порядку в вивченні казки.

ПІНЕЗЬКА КАЗКА Й ПИТАННЯ ІСТОРИЧНОГО ВИВЧЕННЯ КАЗКИ.

Що-до історичного вивчення, то пінезький і заонезький матеріяли цінні, звичайно, насамперед, тим, що вони є велика кількість нових записів тексту. Пінезькі записи йдуть уперше, заонезькі мають повторний характер і через чималу перерву часу. Ці особливості мають свою позитивну ціну для історика казки. Але я хотів-би ще зазначити, що зібраний показаною вище методою матеріял трохи відсвіжує саму методу історичних студій; ця метода від Бенфея до сьогочасних північних дослідників стає де-далі точніша й тонша, але через захоплення самим-но вивченням історії сюжетних схем та через ігнорування живих форм казкового життя трохи механізується й не завсіди гаразд розвязує ті питання, що вона на них працює. Живий матеріял битування казки безперечно внесе деякі корективні лінії в історичну методу казкознавства.

За найважливішу сторону для історичної методи є справа про закони переймання або впливу. Різні наукові школи розвязують цю справу по-різному (мітологи, антропологи, бенфеїсти, морфологісти, що тільки-но народжуються) і, звичайно, конкретний матеріял і спостереження в цій справі завсіди бажані. Моя метода збирання в Пінежжі й Заонежжі та викладені вище погляди дають деякі факти цього порядку.

Як переймається в якому-небудь районі казка? Хто, в кого, яким способом?

Казка, як і пісня, на Пінежжі й Заонежжі — є спільне добро, і з цього погляду відрізняється від билини, замови, голосіння, що зберегаються в пам'яті особливих знавців. Казкою насичено обидва райони. За уважного спостереження загальну масу казкових виконавців можна до певної міри погрупувати. Справа про байкаря є тема иншої моєї праці, готової до друку. Скористаюсь тут з деяких її даних. Зовнішнє групування байкарів за статтю та віком одзначено вище.

1) Коли байкарів розбивати на групи за внутрішніми ознаками, то треба спинитися на групуванні за обсягом репертуару. І на Пінежжі,

й на Заонежжі знають байкарів з великим і з малим репертуаром. На Пінежжі трапилося шестеро осіб з великим репертуаром (на 57 осіб це становить 10%): Дуня Рябова 12 років (8 №№), А. Данілова 12 років (7 №№), Й. І. Малкін 29 років (16 №№), І. Я. Новіков 14 років (8 №№), К. Л. Фофанов 65 років (9 №№), Є. М. Коровін 37 р. (11 №№). Мало не всі вони знають ще инші казки. На Заонежжі з великим репертуаром трапилося 11 осіб (на 73 — 15%): Курнаков 72 р. (7 №№), Єгоров 11 р. (9 №№), Красильникова 10 р. (13 №№), Утіцін 12 р. (18 №№), Панкратов 12 р. (7 №№), Громова А. І. 19 р. (6 №№), Шевелев 12 р. (10 №№), Стафеїв 57 р. (12 №№), Віра Панова 12 р. (9 №№), Рогозіна 16 р. (6 №№), Касіянов І. 60 р. (12 №№). Числовий коефіцієнт репертуару для різних районів, звичайно, не є за покажчика порівняльної сили пам'яти й широти текстового запасу в байкарів. Пінезькі байкарі навіть за однакових коефіцієнтів репертуару знають текстів більше, ніж заонезькі, у яких казка коротша. І тому перші справляють враження більшої життьовости, яскравости в пінезькому районі самої ідеї байкаря. Не можна так само сказати, що великий коефіцієнт репертуару байкаря промовляє за його майстерство або хист виконавця. Артистичне виконання й великий репертуар часто сполучаються в одній особі, але взагалі вони являють собою дві різні лінії, зовсім не рівнобіжні одна до одної.

Усе це свідчить, що село слухає казку найбільше з уст не того байкаря, що багатий на репертуар, яких у районі не гурт, а з уст середнього рядового виконавця з невеликим репертуаром. (На Пінежжі кількість рядових байкарів переважає кількість байкарів з великим репертуаром у 9 разів, на Заонежжі в сім разів). Серед цих виконавців так само є артисти-виконавці, але річ не в цьому, а в тому, що наведений факт дає підставу для висновку, що казка переймається, переказується в формах і умовах буденного її існування. Коли навіть кожного байкаря з великим репертуаром уважати за майстра, то виходить, що байкарі-майстри явище в районі взагалі рідке. А це й собі приводить до думки, що сама передача, поширення сюжетів відбувається не одним, а двома шляхами: з одного боку хвилясто, шляхом дифузії, розливання казки в буденних формах її битування по різних напрямках, а з другого боку шляхом генеалогічної спадковости казки безпосередньо від майстра. Що другий шлях справді існує, це стверджується ще й тим, що рідкі сюжети, напр., книжні, як от Бова, Гуак, Горбоконик, Ілля Муромець, що їх оповідається, як казки, тримаються в передачі селян у дуже непохитних формах тексту, далеко твердіших, ніж казка звичайна. Очевидячки, рідкощ, екзотичність тих казок не може йти шляхом хвилястого поширення, звичайною путтю ламання й варіяції сюжетів.

Отже виставлена теза вносить поправку до історичних сьогочасних праць про казку. Шляхи передачі казки навсправжки багато складніші, ніж це гадає методологія історичної школи, що в своїх студіях виходила з покликування на один який-небудь шлях — генеалогічний (од Бенфея до W. Anderson'a), або тільки хвилястий (в праці W. Anderson'a).

2) Другий принцип, що за ним можна групувати байкарів, — це те, як вони ставляться до тексту в момент виконання. Матеріял з моїх спостережень дає право назначити чотири основні типи, як ставляться байкарі до свого репертуару, з розподілом кожного на підвиди. А саме: байкар-наративіст (підвиди: оповідач на довжину, нормальний середній і оповідач дефектний), байкар-потішник (підвиди: веселун, сатирик, еротик, грач і актор), байкар-мемуарист (підвиди: дидактик, історик, анекдотиста), нарешті байкар з перемінним ставленням до казки. Одміна поміж цими типами, цілком конкретна, відбивається й на казці, й на тому, як її сприймають слухачі. А разом з тим, і те, і друге обумовлюють почасти й суто-побутові чинники, де й коли оповідається казку. Коли казку оповідається підчас відпочинку, як стягають ліс із берега в гурті самих-но чоловіків, то вона буде инакша, ніж та сама казка в колі семейному, серед жінок та дітей.

Отже, той самий сюжет у вустах різних типів виконавця та в різних умовах виконання змінює характер, як зазначено вище на прикладі з „Срібною овечкою", де пінезький Кузнєцов акторськи-театральним виконанням переклав казковий текст у жанр драматичний, а звичайно ця казка виконується в районі в манірі наративній. Казковий текст у різних типів оповідачів змінює не тільки словник і синтаксу, ба й ритмічну структуру переказу, а частенько й сюжет. Байкар-потішник не просто внесе в сюжет, напр., римований виклад, а він притягне приказку-казку, кумедний мотив до самої сюжетної схеми й т. инш. Напр., петрозаводська баба байкарка Настасія Степанівна Богданова 70 років зроду казку про Золушку (в дуже оригінальному вар.) й підмінену молоду почала приказкою й це вийшла ціла казка про те, як Іванько дурень впіймав у садку дідька й вирівнював йому поскручувані пальці.

Наведені факти свідчать про те, що в передачі казки беруть участь чинники пристосування ad hoc і залежности від виконавця й слухача; цим вони ставлять ще одну трудність для копіткої порівняльної роботи історика казки. Текст казки набирає в житті надзвичайно многообразного оформлення й у цій многообразності надто важко відшукати справжній образ праформи казки, коли він тільки був.

3) У справі про методи відновлення цієї первооснови, праформи, пінезький і заонезький матеріял дає підставу для деяких поправок. Історія пратекстів, що її висунула історична школа, є припустима й можлива для коротких і стійких анекдотичних чи сакраментальних легендарних сюжетів, але для казки чудовної вона потрібує перегляду. Щоб відновити епізод у чудовній казці в первісному вигляді, статистична метода підрахунку окремих елементів у варіянтах непридатна. Напр., коли статистичним підрахунком дійових осіб казки в варіянтах висувається в пратекст та чи инша особа, то такі висновки з статистики ніколи не можуть мати характеру перекональности, хоч-би які їх підтримували контрольні методи перевірки. Бо байкар ніколи не ставиться з пієтетом ні до імени, ні до особи, ні до її атрибутів.

Мені довелося, правда, тільки один раз, натрапити, коли оповідачка непомітно підмінила в оповіданні вовка на ведмедя. Дуже часто байкар після вступної формули „жив собі" спиниться, задумається й скаже: „Ну, нехай купець", „ну хоч піп", „ну хоч чоловік та жінка, як ось я з бабою". Ще самовільніші операції байкарів з числовими елементами в казці або з атрибутами осіб. При такій рухливості й замінності окремих елементів статистика навіть з масовими, географічними й хронологічними корективами для праформи зробить дуже мало.

4) Висунутий раніше закон районування казки в її живому битуванні виставляє ще нові труднощі для статистично-географічних порівнянь історичної школи. Прийняти казковий варіянт до порівняльної оцінки буде й не досить, і необережно, коли в кожному випадкові не взяти на облік ті особливості, що вони є специфічні для району, що утворив чи засвоїв даний текст. А такий облік є справа далекого майбутнього, є справа, що залежить од збирання матеріялу не односюжетного, потрібного для сучасної історичної школи, а різносюжетного, взагалі казкового.

Закон районування казки висуває й ще одну вимогу до історичної школи — оперувати не тільки-но сюжетними схемами, а вважати й на текст варіянту в усіх його сторонах і при тому на базі культурно-етнографічного й народньо-естетичного побутового оточення, що в ньому казка живе, і без якого вона перестає бути, власне, казкою. Ця поправка до сучасних історичних студій тим більш потрібна, що навіть великі методологічні праці „істориків" (Aarne та K. Krohn'a) зовсім не беруть до уваги ролю байкарів і того оточення, де робилися записи текстів, що їх аналізується, отже вони не зважають і на ті локальні творчі живі художні сили, що творять казку, а не попросту її запозичають, переймають.

5) Вище я розглянув розуміння „нормальної" форми казки, як її диктує крайовий матеріял. Це розуміння збігається з розумінням „Normalform" у праці проф. W. Anderson'a [1]) й, таким чином, стверджує на крайовому матеріялі тезу дорпатського вченого. Але з другого боку, на крайовому матеріялі ніяк не можна довести того генетичного принципу, що висуває його проф. W. Anderson, щоб пояснити існування Normalformen. За теорією W. Anderson'a усяке відхилення від норми на початку є просто помилка, але далі вона може поширитися, може зробитися популярною в якій-небудь країні, стати „місцевою редакцією" казки, нормальною формою. В цій теорії вірне є те, що говориться про популярність і „місцеву редакцію" казок, але зовсім розходиться з фактами те, що твердиться для пояснення походження „місцевої редакції", коли, принаймні, мова мовиться про казку, а не про анекдоту. Вище вже зазначено, що взагалі відхилення варіянтів одного від одного сливе ніколи не бувають помилкові, окрім хіба небагатьох випадків явного пошкодження тексту. Ці відхилення завсіди залежать од органічної рухливости

[1]) W. Anderson, Kaiser und Abt. 1923, S. 401.

окремих **морфологічних компонентів** у казці, їх вільними взаєминами, бо вони в готовому або напівготовому вигляді зберегаються в фонді творчої пам'яти байкаря. Розуміння loci communes треба поширити в казці не тільки на словесно-стилістичне вбрання, але й на глибокі сюжетні складові частини, на мотиви й епізоди. Форми „порушені" за моєю термінологією зовсім не є помилкові, а тільки переформовані, причому в генетичному значінні вони можуть іти не від нормальної форми, а від мистецької й навіть можуть бути формами, сконструйованими самостійно. Тому в утворенні нормальних форм, нових редакцій відограє основну ролю не чинник „помилковости", відхилення генетичного, а чинник художнього взаємообміну окремих компонентів із різних казкових схем. Звичайно, за законами художньої творчости, а не механічним пересовуванням тексту з голови в голову.

6) Нарешті, зазначена вище наявність у байкарів штампованих окремих компонентів, що відограють ролю складових частин у сюжетоскладанні казки, вносить ще одну перспективу для спеціяльної уваги історичної школи. Оскільки окремі епізоди існують як тверді морфологеми для різних казкових сюжетних схем (боротьба з змієм, добування чудовних речей, трудні завдання, добування жениха або невісти и т. инш.), остільки своєю непохитністю вони нагадують морфологічну суцільність анекдот або книжних сюжетів, що їх праформи не викликають сумніву в існуванні. Отже, крайовий матеріял не закриває можливости й доцільности історичного поставлення питань про генезу, він підтримує питання про генезу, але не казки в цілому, а окремих стійких епізодів, що її складають, по лінії життя кожного такого епізода не тільки в односюжетних варіянтах, а й по лінії різносюжетних його сполучень. В одній заонезькій казці моєї збірки про Сівку-Бурку добрий оповідач наприкінці несподівано прилучив епізод із казки „По щучьему велению". Дурень привозить додому дружину-царівну, сідає з нею на піч і наказує печі податися в поле. Другий байкар, Лазарев до сюжету про боротьбу з змієм вставив епізод навіть із билін про Солов'я розбійника. Для мене ясно, що коли до казки долучають ці окремі епізоди, то це не „помилка", а наслідок рухливости епізодів у різних казках.

У наведеній вище казці про службу героя в старого діда — два компоненти: 1) Герой випадково провалюється в підземне царство й вибирається потім із нього на чудовному птахові, добувши йому наперед м'яса на харч. Цей компонент, що дуже поширений в инших сюжетах, у цій казці виступає з функцією рамковою. 2) Герой пасе череду сліпого діда, перемагає три Яги і робить послугу дідові й за те дістає потрібне йому м'ясо. Цей компонент, не такий частий у казках, запроваджено, як обрамований, осередковий. В цілому вийшла казка, може навіть спеціяльно пінезька, бо иншого аналогічного варіянта я не знаю. Але, по суті, Пінежжю належить тільки сполучення компонентів, художня сума їх. До такої казки в цілому ставити питання про „історію" її сюжету не можна, навіть як-би вона була й у инших варіянтах, далеких од Пінежжя.

А розплутувати історичні первооснови кожного компонента зокрема — завдання зрозуміле.

Оцих шости моментів вистарчить, щоб виправдати інтерес до вузько крайового збирання матеріялу й у прихильників історичного вивчення казки.

ПІНЕЗЬКА КАЗКА Й ПРОБЛЕМИ ХУДОЖНЬОГО ВИВЧЕННЯ КАЗКИ.

Треба признатися, що експедиційно-розвідувальна метода праці збирача в крайовому матеріялі дає наслідки, цікаві не тільки для казкознавця-етнографа, біолога й історика, а й для казкознавця-художника, теоретика виконання, ба навіть режисера-етнографа. Суто-художні проблеми що-до народньої казки в нас, скільки я знаю, не порушувано. Інтерес педагогів і оповідачів народніх авдиторій базувався на попиті культурного міського вподобання й не мав на меті вивчати виконання казки. Мої спостереження над селянськими виконавцями казок у Пінежжі (й у Заонежжі), цілком випадкові, правда, й у роботі побічні, дали все-таки матеріял, який примушує сказати, що планова робота в цьому напрямкові обіцяє дуже цінні наслідки й для вивчення живої художньої народньої мови, й для вивчення народньої художньої гри, й для з'ясування тих причин, що надають казкам, часом дуже нудним, коли їх читати, незабутньо чарівну силу в устах селянської баби-оповідачки. Напр., коли спинитися хоч-би тільки на формах переказу, що вони зокрема цікавили мене, коли я збирав казку, то й то можна знайти в матеріялі чимало цікавого. Я не описуватиму своїх спостережень у цій сфері; наведу тільки кінцеву замітку про види переказу, які мені трапилися, як я переслухав 136 виконавців (61 в Пінежжі й 75 у Заонежжі).

Усі види переказу в байкарів розбиваються на дві основні категорії переказу: переказ розмовний і переказ артистичний.

Особливість розмовного переказу полягає в тому, що він не має специфічних рис. Це мова, що провадиться з погляду фразеологічного в спокійному звичайному місцевому провінціяльному мірилі, а з погляду тонічного — в розмовно-інтонаційному регістрі. Розмовний переказ є переказ художньо безбарвний усіма сторонами: і що-до мови, і що-до тону, й що-до ритму. Артистичним переказом зву такий спосіб говорити, що він до розмовного способу вносить деякі яскраві риси, які вибивають переказ з буденної мови. Цей новий малюнок, нове забарвлення переказу йде кількома лініями.

1) З унутрішнього боку, психологічно артистичний переказ у всіх його видах характеризується тим, що байкар жвавішає. Частенько трапляється, що байкар палає, захоплюється сам і особливо захоплює слухачів.

2) Зовнішньою стороною артистичний переказ має так само багатство малюнку.

Що-до мови, то мова байкаря-артиста може бути просто розмовна, може бути декламаційна або драматизована.

Що-до тону, то мова артистова буває надзвичайно багата на музикальні моменти. Мені траплялися випадки співучої мови, напівспівучої мови з тонічним підкреслюванням окремих моментів у казці.

Що-до ритму, то мова артистова так само буває часом надзвичайно цікава. Напр., Заонезький Лазарев дає оригінальну ритміку казки, подібну до своєрідного білого віршу.

Нарешті, що-до дикції, то є напрочуд цінні артистичні самовродки, хоч звичайно байкарі не відзначаються ні особливою виробленістю, ні красою дикції. Певна річ, що окремі особливості переказу в різних байкарів бувають у різних сполученнях і мірах досконалости.

Як ще до спостережень над переказом додати замітки про міміку, жест, рухи байкаря та його авдиторії, то ясно, що коло завдань сутохудожнього вивчення казки можна поширити настільки, що воно набуває права на самостійне вивчення.

КРАЙОВИЙ МАТЕРІЯЛ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ЗБИРАННЯ.

Є, нарешті, ще одна лінія казкознавства й по ній зібраний матеріял примушує переглянути теперішню практику. Я маю на увазі проблеми методології збирання казки.

Метода збирати матеріял без вибору, що я її приклав у Пінежжі й Заонежжі, дала, як видко з передніших розділів, такий матеріял, що сам себе доволі виправдує. Але-ж це тільки одна з метод збиральницької праці й їй, звичайно, в загальній методологічній системі збирання належить невеличке місце. А тимчасом, поставлені вище перспективи вивчення казки, що їх висунули, власне, дві дуже скромні подорожі, надзвичайно широкі й різноманітні. Вони свідчать, що наспіла потреба в якихось зрушеннях у казкознавстві для завдань і метод збиральницької праці, бо саме захоплення історичними проблемами що-до казки, яке панує в европейській науці й до сьогоднішнього дня, є однобічне й недостатнє. Коли на один момент уявити собі, що казкознавство розплутало всі 600—700—2000 сюжетні схеми (за Aarne) в їх історичних взаємостосунках, с.-то, що ми маємо 2000 монографій про історію всіх відомих сюжетів, то навіть і в цьому утопічному майбутньому наука ще не знатиме справжньої живої народньої казки й ще залишаться величезні простори, що їх треба буде вивчати наново. А ще й для більшої авторитетности цих майбутніх 2000 монографій потрібні передпосилки й висновки з инших рядів, з инших сфер питань про казку.

Ці-ж „инші" питання, що декотрі з них намічено вище самим матеріялом, потрібують по-инакшому поставити працю збирача казки, ніж це звичайно практикують збирачі. Не досить записати текст казки, хоч-би й дослівно точно, як це робиться звичайно; мало записати біографію байкаря. Треба ще розповісти, за яких обставин оповідалося кожну казку, як поводився байкар, кому він оповідав, яке справив враження. Треба конче прийняти до уваги звязок байкаря з серією явищ одностайного за якою-небудь ознакою ряду в межах виразно окреслених

географічних, етнографічних або культурних границь. Иноді, виряджаючись на збирання, ще треба обміркувати, що, для яких завдань і якою мірою продуктивности, збиратиметься. Иноді треба ясно сказати собі, що „обійняти неосяжного“ не можна та що максимальна користь од збирання буде тільки за умовою роботи не випадкової, а для певних здобутків, нехай і мікроскопічно скромних. Одне слово, пінезький та заонезький крайовий казковий матеріял висуває на порядок денний проблеми систематичности, методологічної виразности й технічної озброєности в роботі збирача по країні замість того кустарництва, що практикується тепер, за небагатьма вийнятками, у цій справі.

Закінчуючи цю статтю, скажу ще раз, що вона має на увазі, головне, поставу питань, вказівки на близькі для кожного казкознавця перспективи, що широко відкриваються, коли безпосередньо заглиблюватися в стихію живої народньої творчости. XX вік у гуманітарних науках одійшов од виключного панування історизму й обернувся до живої сучасности, як до самоцінного об'єкту студій. Цей новий шлях у науці є безперечно плідний і є всі підстави, щоб перенести його й у сферу фольклору, зокрема в казкознавство.

Проф. *ЄВГЕН КАГАРОВ.*

РОСІЙСЬКИЙ ВЕСІЛЬНИЙ ЗВИЧАЙ, ЩО ЗВЕТЬСЯ „ТЕЛЕГРАФОМ“ АБО „ТЕЛЕФОНОМ“.

У Рибінському повіті Ярославської губ. зареєстровано цікавий весільний звичай: другого дня після заручин дівчата рушають до лісу й зрубують там ялинку; приволікши її додому, прикрашають деревце різнокольоровим шматтям та папірцями і ставлять біля хати нареченої, а від ялинки („девичьей кра́соты“) в той бік, де живе молодий, простягають нитку, яку теж прибирають різнокольоровими папірцями й шматтям. Ця нитка має назву „телеграфу“. Таку саму ялинку ставлять біля хати молодого і від неї проводять телеграф у бік нареченої [1]).

Одна моя слухачка, Є. Ніколаїчева, сама родом з Ярославської губ., дала мені про цей звичай такі відомості. Після богомілля або заручин подруги нареченої ставлять у неї під вікнами в передньому кутку на довгій тичині ялинку, прикрашену кольоровим шматтям та стрічками. На самому вершечку ялинки прикріплюється білий прапорець, на якому наліплюють з кольорового паперу ім'я, по батькові й прізвище молодого та молодої. Поставивши ялинку, дівчата беруть заздалегідь наготовану шворку, до якої начіплено таке саме кольорове шмаття, прикріплюють її в передньому кутку хати нареченої й простягають її до переднього кутка хати женихової. Під цей час дівчата співають заручинних („сговоренных“) пісень, наречена плаче, а подруги її розважають. Це зветься „устроить телефон“.

Аналізуючи допіру описаний обряд, ми можемо відзначити в ньому два основні елементи: 1) весільне деревце і 2) сполучення хат женихової й нареченої шворкою або ниткою. Розгляньмо кожен з цих елементів зокрема.

Весільне деревце, що зветься у росіян „ёлочкой“, або частіше „кра́сотой“, в українців — гільцем або вільцем [2]), — є повсюдний в Европі інгредієнт весільного ритуалу [3]). Аналогічні звичаї спостережувано і в Азії

[1]) Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Ленинград. 1926, стор. 50.

[2]) D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig. 1927, 311.

[3]) Див. Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія, 369—384; Sartori, Sitte und Brauch, I. 1911, 66; Карскій, Бѣлорусы, III, 251 й далі; Литвинова-Бартош, Матер. до укр.-руської етнольоґії. III. Львів. 1900. 86, 96, 100, 103 та инші. Raf. Corso, Folklore. Roma. 1923. 56 і далі; його-ж-таки, Il ceppo nuziale. Rivista d'Antropologia XX,

(Алтай, Японія, то-що). Отож у телеутів підчас весілля фігурують три глиняні вогнища, в які застромлюють шелюгові гілки з причепленими до них білими й червоними стрічками [1]).

Питання про те, яке має значіння весільне деревце, дослідники розвязують по-різному. Одні вбачають у ньому відгуки райського й хресного дерева (О. Н. Веселовський), другі вбачають тут мітологічний образ хмар, що їх звичайно уподібнюють велетенському дереву (A. Kuhn, О. Афанасьєв, О. О. Потебня), треті ставлять весільне деревце в звязок з культом рослин (М. Сумцов, Н. П. Грінкова), четверті пояснюють його звичаєм саджати дерево при народженні, одружінні то-що на те, щоб воно своїм ростом і цвітом справляло добротворний вплив на життя нарожденця, на щастя молодого й молодої (R. Corso). Італійський фольклорист порівнює цей звичай з інститутом фіктивного шлюбу з деревом [2]). Віденська дослідниця Lily Weiser (згад. твір) залічує весільне дерево до категорії обрядів, що визначають перехід від одної доби до другої й мають назву ініціяцій. Я гадаю, що останню гіпотезу стверджує те, що „ёлочку" або „крáсоту" звичайно переховують од весілля до весілля в потайному місці дівчата [3]), а це ясно свідчить про вагу моменту стати та віку в генезі обряду, який нас цікавить. Знов-же, два деревця, що їх улаштовують у хатах молодого й молодої, через симпатію повинні давати образ їх самих, їхньої життьової сили. Це — деревця „долі" (Schicksalsbäume), поширені в побуті, повір'ях та казках багатьох народів [4]).

Звязування ниткою ялинок молодого й молодого має на меті з'єднати їхню оренду, їхню життьову силу, забезпечити молодятам союз. єднання й приязнь. Нитки — матеріялізований вираз згоди й любови заручених. Первісна-бо людина уявляє собі, що через нитку, шворку, кодолу можна передавати на взір флюїду, особливу магічну силу. Знов-же, надзвичайно показова є та подробиця, що нитку простягають від переднього кутка хати (тоб-то кутка, в якому висять образи). Добротворна сила, що походить од святих речей, тоб-то образів, передається до женихової хати й навпаки. Отже перед нас уламок стародавнього ритуалу, де об'єднано домові культи шлюбованців. Поруч з російським звичаєм я ставлю звичай, що існував у стародавніх народів (ще в Асирії), спо-

---

Roma, 1916; K. Rob. V. Vikmann, Veden och trädet. Stockholm 1921; його-ж, Bröllopsträdet. Rig. 1924; Lily Weiser, Hochzeitsbäume. Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1927. 149 f.

[1]) Н. П. Дыренкова, Сборник Музея Антропологии и Этнографии Акад. Наук, VI. Ленинград. 1927. 68.

[2]) Про цей інститут — Сумцовъ, О свад. обрядахъ, стор. 181; Краулей, Мистич. роза, стор. 340; A. van Gennep, Les rites de passage, стор. 189 й далі; Beth, Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1920. 86.

[3]) М. Е. Шереметьева, Свадьба в Гамаюнщине. Калуга. 1928, стор. 66.

[4]) Див., напр., O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte II. München. 1906. 880; Frazer, Balder the Beautiful. Golden Bough. VII, 2. 159 ff. K. Marót, Der Eid als Tat. 1924. 5 f.

лучати себе ниткою з святим місцем або об'єктом культу, щоб забезпечити собі охорону й захист. Отож, ефесці, коли їх обложив Крез, простягли нитку від храму Артеміди до міських мурів, віддавши себе, таким чином, під захист богині [1]). Аналогічні приклади того, як ниткою передається благодатна сила (оренда), див. у статті Campbell Bonner. Transactions of the American Philolog. Association XLIV. 1913, 233 ff. Пор. також — F. Liebrecht. Zur Volkskunde. 305 ff.

Отже, описаний на початку розвідки російський весільний звичай являє собою сполучення двох первісно різнорідних обрядових мотивів: весільного деревця, як способу первісної симпатичної магії, й передавання ниткою оренди, як способу магії контагіозної [2]).

---

[1]) Herodot. I, 26. Пор. Plut. Sol. 12.

[2]) Про ці дві форми первісної магії див. тепер Джемс Фрезер, Золотая ветвь. I. Магия и религия. М. 1928, изд. Атеист. 37—69.

ЙОСИП ПУЛЬНЕР.

ОБРЯДИ Й ПОВІР'Я, СПОЛУЧЕНІ З ВАГІТНОЮ, ПОРОДІЛЕЮ Й НАРОЖДЕНЦЕМ У ЖИДІВ.

(Матеріяли до порівняльного вивчення народньої медицини й фольклору у жидів).

Подані нижче матеріяли — є витяг з ширшої порівняльно-етнографічної розвідки про вагітну, породілю й нарожденця, над якою автор тепер працює.

Розміри цієї статті й неповність матеріялів, що їх має автор, не дозволяють розгорнути тут як слід досліду над цим питанням. Тому доводиться обмежитися поки-що, головне, на тому, щоб згуртувати наявний матеріял, описати його й навести, де це тільки можливо, відповідні паралелі в инших народів.

Думаю, що не пошкодить підкреслити деякі особливості в методології вивчення питань жидівської етнографії й зокрема жидівського фольклору в порівняльно-етнографічній студії.

З одного боку, жиди — це народ глибокої старовини, що зберіг у своюму побуті відгуки давно перейдених ступенів культури; з другого боку, в наслідок багатьох історичних причин, протягом багатьох віків жиди мандрують із краю в край. Тому, разом з елементами самостійної творчости власної культури, жиди, безперечно, зберегли дотепер безліч повір'їв, обрядів і т. инш. найдавніших народів і культур (що з них багато вже зникло), поміж якими вони жили. Мандруючи-ж з країни в країну, потрапляючи з одного етнічного оточення до другого, жиди запозичали від одних народів і знову передавали другим народам багато звичаїв, вірувань, обрядів.

Отже, з такого погляду і такою саме методою слід вивчати питання жидівської етнографії. Такий підхід, що при ньому розгортається картина стратиграфії (верствуватости) жидівської культури, може дати багато цінного не тільки для вивчення побуту самих жидів, а також для локалізації й з'ясування численних етнографічних явищ у тих народів, з якими жиди стикалися.

Матеріяли цієї статті вважаю за доцільне подати, розбивши їх на кілька розділів, у такому порядкові: 1. Бездітство і неплідність; 2. Вагітність і вагітна; 3. Пологи й породіля; 4. Нарожденець.

І. Бездітство та неплідність. Продовжувати потомство, мати діти жиди віддавна вважали за справу боговгодну. І Біблія і Талмуд

старанно підкреслюють і радять „продовжувати рід". Шлюб Талмуд так само виправдує головною його метою, а саме народженням дітей [1]). Те саме знаходимо ми в сучасній жидівській народній пісні, записаній у Ковенській губерні. У тій пісні говориться:

„Bin ich mir a idele,	Коли з мене жид,
Bedarf ich a Weib hoben";	Повинен я мати жінку;
„Hob ich mir a Weib,	Коли я маю жінку,
Bedarf ich a kind hoben" [2]).	Повинен я мати дитину.

На цьому ґрунті утворилася ціла низка звичаїв, обрядів, повір'їв та прикмет, сполучених з дітородінням, охороною вагітної, породілі й боротьбою з неплідністю та всіма тими силами, природніми й надприродніми, що заваджають розмножувати рід.

Переходжу до викладу матеріялу, який є в мойому розпорядженні. Як переконані туркестанські жиди [3]), неплідність є наслідок впливу якого-небудь лихого духа або ворога. Щоб відвернути цей вплив, чоловік розлучається з неплідною дружиною, після чого зараз-таки відбуваються нові заручини під балдахином. Часом неплідну жінку підводять під балдахин инших молодих. З методологічного погляду обидва наведені способи треба розглядати, як ритуальну фікцію, що має на меті ввести в оману демонів. Приклади ритуальної фікції в инших народів наводить Краулей. У кумисів, пише він, молодого спочатку вінчають з манговим деревом. Другий приклад, що він наводить, каже: „за індуським звичаєм, коли астрологи віщують нещастя в шлюбі, особу, що їй загрожує нещастя, вінчають попереду з глиняною посудиною" [4]).

Окрім різних способів ритуальної фікції, щоб лікувати неплідність, туркестанські жиди ще вдаються по допомогу до писаних замовлянь і молитов. Наведу тут деякі з них: 1) мулла бере від жінки сорочку й пише на ній різні замовляння. Одягнувши цю сорочку, жінка певна, що вона породить (такої сорочки вживають і на те, щоб полегшити пологи). 2) Кладуть „кетубу" (шлюбну умову) під постіллю на ніч [5]). Приклади з нежидівського життя, коли писані замовляння вже сами по собі мають потрібну магічну силу, наводять Є. Кагаров [6]), Dieterich [7]), Познанський [8]). При неплідності туркестанські жиди радять пробігти 7 раз

[1]) „Еврейская энциклопедія", т. IV „Бездѣтность".

[2]) С. Гинзбургъ и П. Марекъ, „Еврейскія народныя пѣсни", СПБ. 1901, № 127, стор. 97—98.

[3]) Увесь матеріял про туркестанських жидів я взяв з брошури З. Л. Амитин-Шапиро, „О народной медицине туземных („бухарских") евреев Туркестана". Ташкент, 1926.

[4]) Э. Краулей, Мистическая роза, СПБ. 1905, стор. 340.

[5]) Амитин-Шапиро, Назв. твір.

[6]) Е. Г. Кагаровъ, Религія древняго Египта, СПБ. 1906, стор. 3; Культъ фетишей, растеній и животныхъ, СПБ. 1913, стор. 85.

[7]) Dieterich, Kleine Schriften, Leipz. 1911. 243 ff.

[8]) Н. Познанскій, Заговоры, Пгр. 1917, стор. 69 й далі.

під слоном або верблюдом туди й назад; роблять різні амулети, наприклад, з слонячої кістки [1]).

Крім суто-магічних засобів, там-же при неплідності вдаються по допомогу до ліків. Амітин-Шапіро називає такі ліки: 1) перець їдять (споживають перець, можливо, й тому, що лихі сили не зносять гіркого). 2) Живе срібло. Заживають усередину. Живого срібла у туркестанських жидів заживають так само од сухіт. Коли при випорожненні живе срібло не виходить, значить, допомогло, коли-ж виходить — не допомогло. 3) Лікування за допомогою пари — „бук". „Бук" утворюється, коли оббризкувати палене вапно водою. Пара, що при тому випаровує, повинна увійти в піхву (vagina), а для цього неплідній жінці треба відповідним способом сісти над вапном. „Бук" утворюється так само від петрушки (Kaschnis); для цього петрушку кладуть у горщик з водою й гріють. 4) Кладуть у піхву стовчене „зире" (Semen anisum), змішане з цукром. „Зире" не можна виймати з піхви до 10 день, а коли протягом того часу остання сама випаде, то нема потреби готувати отую мішанину знову й класти її в піхву; протягом усіх цих десятьох день заходити з чоловіком у сексуальні стосунки не можна. 5) Кладуть у піхву „бодян" (Fructus Foeniculi); його змішують з бджоляним медом або печуть у баранячому лою, а потім теплий загортають у ганчірку. Щось подібне ми спостерегаємо в перських вірмен кол. Єриванської губерні. Вірмени закладають в ураз кульки з тіста, яке готують з меду, дубових яблучок і волоського горіха [2]). 6) Їдять рослини зард-чева (Rhizoma Curcumae). Цю саму рослину стовчену ще загортають у ганчірку й кладуть у піхву. 7) Роблять настоянку з „Сарсевіля" (Rad. Sarsaparillae) на горілці. Доза: жменя (приблизно) „сарсевіля" на пляшку. Цю пляшку з „сарсевілем" вивішують на 40 день на сонце, після чого настоянка готова, її вже можна пити. Що старіша горілка, то вона зцілючіша. 8) Мишачий послід або серце розтирають на порохно й сиплють у вино на одну добу. Цю настоянку жінка випиває після менструації, повернувшися з лазні.

Можливо, що всі перелічені ліки мають не тільки фізіологічне призначення; та за браком поки-що порівняльного матеріялу не можемо це з'ясувати тут.

II. Вагітність і вагітна. Матеріяли, з вагітністю звязані, можна розподілити на дві частині: 1) ті, що стосуються до самої вагітности безпосередньо і 2) ті, що стосуються до поведінки вагітної. Перші трактують, переважно, про засоби охорони вагітної.

Щоб охоронити вагітну від уроків та инших згубних випадковостей, жиди т. зв. південно-західнього краю (кол. Київська, Волинська, Подільська та инші губерні) вважають за потрібне [3]): 1) носити на шиї виточений ка-

[1]) Амитин-Шапиро, Назв. твір.

[2]) П. Зелинскій, „Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа". 1882, в. II, отд. 2, стор. 66.

[3]) Чубинскій, Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Зап.-русскій край. СПБ. 1872, т. 7, стор. 43.

мінь „Sternschisch" (як гадає Чубинський, це попсована вимова слова „Tarschisch", що визначає топаз); 2) підперізувати вагітну пов'язкою, що нею обвязують згортки п'ятикнижжя [1]). Подібний спосіб ми спостерегаємо в білоруських та в инших жидів [2]), коли породілю при тяжких пологах загортають у „Poroiches" (сукняну або оксамитову завісу шахви в синагозі, де зберегаються згортки п'ятикнижжя). Щоб вагітній не завадило, коли вона підіймає щось важке, їй радять носити на животі гадючу „торбинку" або-ж надіти на шию білу перлину на шнурку [3]). У туркестанських жидів вагітні жінки повинні протягом сімох тижнів що-п'ятниці підмітати синагогу [4]). У білоруських жидів вагітна жінка не повинна латати мішка або иншої якоїсь речи, що її погризли миші. (Забороняється там-же шити на собі, бо так можна зашити пам'ять) [5]). У селян Куп'янського повіту Харківської губ. вагітна не повинна нічого зашивати на собі або пришивати до одягненого вбрання, бо в такому разі у дитини буде „пришито" якийсь член її тіла [6]). У Менській губ. є повір'я, ніби дитина родиться з „зашитим" відхідником, коли мати шила в свята [7]). У білоруських жидів вагітній забороняється дивитися на небіжчиків [8]). Те саме повір'я ми зустрічаємо в білорусів, де вагітна не повинна підходити до падла, дивитися на небіжчиків, брати в руки труп та инше подібне, бо й мати й дитина слабуватимуть на цингу [9]). Щось подібне спостерегаємо в селян Куп'янського повіту, де існує таке повір'я: коли вагітна перейде дорогу, як несуть небіжчика, то на дитячому тілі будуть лунини, бо кров у дитини запечеться [10]). У білоруських жидів вагітній забороняється їсти в пітьмі (видимо, тому, що в темряві вона наражається на велику небезпеку від лихих духів), переступати через голоблю. (У білорусів по сусідніх селах автор записав те саме повір'я) [11]). Заборону пояснюють тим, що, коли вагітна переступить через голоблю, то в дитини кишка обернеться круг шиї, й вона може задушитись. У Куп'янському повіті, у селян, вагітна не повинна переступати через хомут або сідло, бо коняці буде дуже тяжко [12]). Там-же вагітна жінка не повинна переступати через коромисло, щоб у дитини і в неї самої не було на ногах болячок. Не рекомендують так само вагітній переступати через мотузку, инакше дитина народиться з перевитою пуповиною [13]). У білоруських жидів вагітній забороняється: бити свиню, вбивати мишу й т. и.,

---

[1]) Про вживання магічного пояса для охорони вагітної від нещастя й уроків див. Ryszard Ganszyniec, Lud, II, 1924, стор. 1 й далі, особливо 13 й далі.

[2]) Матеріяли про білоруських жидів, що за них будуть згадки у цій розвідці, автор зібрав 1927 р. в давньому жидівському селі „Заверемье", Могилівської окр. БСРР.

[3]) Й. Пульнер, Названі матеріяли. [4]) Амитин-Шапиро, Назв. твір.

[5]) Й. Пульнер, Названі матеріяли.

[6]) П. Ивановъ, Этнографическіе матеріалы, собранные въ Купянскомъ уѣздѣ, Харьковской губ. „Этнографическое Обозрѣніе", 1897, № 1, стор. 23.

[7]) В. Деминъ, Очерки русской народной медицины. „Акушерство", 1889, стор. 7.

[8]) Пульнер, Назв. матеріяли. [9]) Деминъ, Назв. твір.

[10]) Ивановъ, Назв. твір, стор. 23. [11]) Пульнер, Назв. матеріяли.

[12]) Ивановъ, Назв. твір, стор. 24. [13]) Там-таки, стор. 23.

дивитись на мишу, ведмедя, бо на дитину може перейти щось од звіря[1]). Подібні повір'я ми маємо в білорусів, які гадають, що, коли вагітна жінка наступить на кішку, собаку чи иншу тварину, або переступить через них, то дитяче тіло, особливо спинка, вкриється шерстю, схожою на шерсть тих тварин[2]). В українців вагітна не повинна штовхати котів, собак, свиней, инакше в дитини будуть на тілі болячки або болітиме спина[3]).

Дальші приписи торкаються питання про стосунки вагітної до пожежі. Як гадають білоруські жиди, вагітна, побачивши пожежу, не повинна хапатися руками за своє тіло, бо на тому місці, де вона доторкнеться, в дитини на тілі з'явиться пляма[4]). Те саме повір'я існує між українцями в Куп'янському повіті[5]). У білорусів автор записав спосіб знищити такі плями, а саме: коли вперше купають нарожденця, треба кинути в воду три розгорілих вуглини[6]). У білоруських жидів вагітна не повинна сердитися. Там-же вагітна, розмовляючи з ким-небудь, не повинна лишати розмови нескінченою, бо тоді вона породить недоріких дітей. Там-же вагітній забороняється прохати щось у позичку: коли їй одмовлять — заведуться миші. Там-же вагітній не рекомендують іти самій до чужої хати. (Очевидячки, тому, що по дорозі на неї можуть напасти лихі духи)[7]).

III. Пологи й породіля. Пологи в усіх народів визнано за найнебезпечніший час для вагітної й дитини, коли обоє найбільше зазнають нападів од нечистої сили.

Г. Ф. Чурсін у своїх „Очеркахъ по этнологіи Кавказа" (Тіфліс 1913), розглядаючи сполучені з нарожденцем звичаї, зазначає, що народня свідомість пояснює цей особливий натиск од нечистої сили тим, що її позбавлено людських офір (стор. 100—103). Розлючені духи й шукають собі жертви. Щоб довести свою думку, Чурсін покликується на обряд „викупу" первака, який існує у різних народів, і на різні субституції, з цим викупом звязані. Усі ції офіри й уласкавлювання все-ж не заспокоюють демонів, і вони настирливо вимагають собі жертви.

Зупинюся на легендах і повір'ях, з цими божествами та духами звязаних.

У кавказьких гірських жидів існує повір'я про духа „Дедей-Ол" або „Сер-Ови", що переслідує породілю. Саме ім'я цього духа в перекладі визначає: „Сер" — „голова", „Ови" — „вода" і „Дедей" — „мати". Дедей-Ол намагається піддурити вагітних жінок або породіль. Тому гірські жиди не кидають породілю саму в хаті. В останньому разі Дедей-Ол приходить до неї в образі родички, підманює її, наближається до неї, непомітно стягає з неї ковдру і потім виймає деякі її нутрощі: серце, печінку, легені. Оповідають, що одна Момой (баба-сповитуха) за-

---

[1]) Пульнер, Названі матеріяли. [2]) Демичъ, Назв. твір, стор. 7.
[3]) Ивановъ, Назв. твір, стор. 23. [4]) Пульнер, Назв. матеріяли.
[5]) Ивановъ, Назв. твір, стор. 23. [6]) Пульнер, Назв. матеріяли.
[7]) Анисимовъ, Назв. твір, стор. 213—214.

лишила саму на хвилину породілю, в якої брала дитину. Повернувшись вона побачила над дверима велику криваву пляму, що виглядала наче долоня й пальці. А хора лежала напівмертва й була бліда. На питання, що сталося, породіля відповіла, що до неї приходила така й така її родичка, що вона обернулася в страшну жінку й вийняла її нутрощі. Того самого часу, оповідає переказ, ішов по-над річкою один місцевий побожний чоловік і побачив жінку в усьому білому з довгими косами, що стояла на березі, засукавши рукава, і полоскала людські нутрощі в воді. Чоловік вихопив ґинджала і гукаючи побіг за тою жінкою, вимагаючи, щоб вона повернула нутрощі назад, що та й зробила. Після того вона зникла, але прокляла того чоловіка, щоб від нього не зосталося й насіння. Так воно справді й сталося. Оповідають, що, здоганяючи Дедей-Ол, він одрізав навіть у неї одну косу, що її довго переховував у себе, і багато людей її бачило. Ті самі кавказькі гірські жиди вірять, ніби діти мруть од того, що грізне божество Нум-Негір душить їх за гріхи батьків. Щоб урятувати життя дитині, батьки силуються власкавити або підманити Нум-Негір: вони продають нарожденця бабам-знахуркам, щоб потім його викупити. Щоб піддурити духів-згубників, кавказькі гірські жиди міняють свою домівку [1]).

Духів, подібних до „Дедей-Ол" або „Сер-Ови", ми знаходимо в киргизів в образі „Албости" [2]) та у Месхів в особі „Аві-Сули" [3]). Особливо вражає схожість „Дедей-Ол" і „Албости". Албосту там уявляють в образі жінки, що, як і „Дедей-Ол", виймає у породіль легені та мочить їх у воді. Так само існує оповідання про те, як якийсь киргиз одного разу „бачив, що Албоста мочить легені у воді, знаючи, що ті легені належать якійсь породілі", й т. и. [4]).

Щоб захистити породілю від впливу лихого духа або лихого ока, білоруські жиди, жиди з України та инші пильнують потаїти від инших, що в хаті відбуваються пологи, бо розголос загаює самий процес народження, а білоруські жиди гадають, ніби муки пологів зростають пропорційно до збільшення числа людей, які за них знають [5]). Тої самої думки й селяни Куп'янського повіту [6]). У Пошехонському повіті гадають, що породілі легше породити самій, ніж у присутності сторонніх. У тульських селян, коли настають пологи, всі, хто є в хаті, прощаються з породілею й переходять до другої хати. При тому стережуться розповідати стороннім про те, що діється в хаті, бо що більше людей знає про пологи, то тяжчі вони бувають [7]).

---

[1]) Анисимовъ, Назв. твір, стор. 41.

[2]) Поярковъ, Этнографическое Обозрѣніе. 1891, № 4.

[3]) Хахановъ, Этнограф. Обозрѣніе. 1891, № 3.

[4]) Поярков, Назв. твір. [5]) Пульнер, Назв. матеріяли.

[6]) Ивановъ, Назв. твір, стор. 25.

[7]) Успенскій, Родины и крестины въ Тульской губ. „Этнографич. Обозрѣніе". 1895, № 4, стор. 83—38.

Щоб охоронити породілю, жиди (навіть по-за межами СРСР) удаються до магічних засобів. До них належать спеціяльні закляття, а так само речі, що перемогти їх духи неспроможні. Найпопулярніші є так звані „Brieflich" — щось ніби талісман, — „Schirhamaalos" (пісня про велич Усевишнього), — що їх наліплюють над дверима й вікнами, на димарях і взагалі над усіма прорубами, через які може пролізти нечиста сила. Зміст талісману й форма його такі: на чвертці паперу вгорі пишеться цілком псальма 121-а. Нижче креслять коло і в ньому пишуть: „Schadaj kra schatan!" („Всемогутній, шматуй сатану!"). З обох боків кола пишуть: з правого боку — імення мужів, а з лівого — жінок перших людей і патріярхів. Далі йдуть кілька початкових літер деяких стихів з Біблії та ймення різних янголів. Ці Brieflich лишаються на своїх місцях, доки змине 8 день від того дня, як народилася дитина.

Проти нечистого духа мають силу так само кола, що їх пишуть деревним вуглем баби-бранки на стінах кімнати породілі [1]). Під подушку породілі й нарожденця кладуть ножа [2]) й Біблію або иншу книгу релігійного змісту. Переважно вживають книгу кабалістичного характеру „Sefer Resiel" („Книга Резіеля") [3]).

Аналогічні звичаї й повір'я знаходимо і в нежидів. Так, слов'яни захищають породілю знаком хреста. Хреста креслять так само на стінах, дверях, вікнах кімнати, де лежить породіля. Те саме роблять перські вірмени, що проживають в Єриванській губерні. Вони креслять хреста на всіх чотирьох стінках у кімнаті породілі ще й кладуть їй під ноги шматок кізяка (гній у шматках). Коли вживати цих запобіжних заходів, чорти, ніби-то, не можуть перевернути дитину в матірній утробі [4]). Звичай класти ножа або взагалі залізо під подушку породілі або на порозі її кімнати існує в багатьох народів Кавказу, так само і в кавказьких гірських жидів. Усе це речі, що їх духи бояться [5]).

Такі стосунки й такі заходи проти духів, що важать на породілю. Усіх цих заходів уживають при пологах нормальних; а коли пологи тяжкі — заходи, щоб відбити ворожі сили, підсилюють. Отож, українські жиди при тяжких пологах читають різних молитов і псальм, стихів із Св. Письма [6]). Кавказькі гірські жиди при сильних пологових болях викопують на цвинтарі з глибини могили певного небіжчика трохи землі, змішують її з водою і дають пити слабій. Коли це не помагає, чоловік породілі запрошує рабинових учнів; з них одні трублять у баранячий ріг „Schofar" (Його вживають жиди на новий рік

---

[1]) Про магічне коло див. тепер I. Goldziher, Zauberkreise. E-Kuhn-Festschrift, 1916; Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 22 ff., 30 f.

[2]) *Цікаво зазначити, що талмуд ганьбить звичай прив'язувати залізо до ніжок ліжка породілі* (*Lewy, Zeitschrift der vergl. Volkskunde III, 1893, стор. 29*).

[3]) Чубинський, *Назв. твір*, стор. 44. [4]) Зелинскій, Назв. твір.

[5]) Про вживання зброї, щоб відігнати злих духів при народженні дитини, див. Samter, Geburt, Hochzeit, Tod. Leipzig 1911. 46 ff.

[6]) Чубинський, Назв. твір, стор. 43.

і в судний день підчас громадської молитви. Як навчають кабалісти, звуки Schofar'а завдають страху сатані), а инші читають псальми. Усі моляться: Je chudo, tü schor-so chosch!" („Єдиний Боже! Дай їй розродитися радістю" [1]).

Туркестанські жиди при тяжких пологах так само трублять у баранячий ріг. Щоб полегшити пологи, вони також пишуть иноді спеціяльного амулета, „томэл", у якому ім'ям Божим і святих янголів забороняють лихим духам заваджати пологам. Цей „томол" кладуть на живіт породілі. Иноді, при тяжких пологах (у туркестанських жидів) чоловік підходить до породілі і вдає, ніби вимагає: „бача-і-маите" („віддайте мені мою дитину"). Там-же діди махають шапками над плечем породілі. Коли дитина вперто не хоче виходити з матірньої утроби, туркестанські жиди піднімаються на хитрощі, а саме: баба, видимо бранка, шепоче на вухо породілі, звертаючись до дитини, яка ще не з'явилась, обіцяючи їй великі багатства, називає: золото, срібло й инше та прохає її вийти [2]). Про аналогічний спосіб каже В. Демич у своїх „Очеркахъ русской народной медицины". Деякі бабки, пише Демич, при довгих пологах, коли дитина не скоро прорізується, „выманиваютъ ребенка на кусочекъ сахару, потому-де дѣти сахаръ любятъ" [3]).

Щоб полегшити пологи, у туркестанських жидів видатну ролю відограє так само вода, а саме: 1) На даху побіля ринви ллють воду, щоб вона бігла в двір (типовий засіб символічної магії). Так само кидають з даху глечика з водою. Вчені, толкуючи цей звичай, припускають тут дві можливості: а) скидання глечика символізує скидання з даху й знешкодження духів [4]) і б) скидання глечика визначає: як глечик і вода швидко падають з даху, нехай-же так швидко обродиться жінка! 2) Здіймають кільця з дверей і кладуть у піалу (глечик) з водою, яку дають випити породілі. 3) Дають пити породілі воду „kohanim" (вода, якою „kohanim" — жиди, що вважають себе за нащадків жрецького стану, миють руки перед тим, як благословити у свято люди в синагозі [5]).

Вживання води, щоб полегшити пологи, ми зустрічаємо також: 1) У Демича, де сказано, що часто баби-бранки підчас пологів ставлять під ліжком породілі посудину з водою (иноді воду беруть свячену), щоб у воду входили всяка нечисть і хороби. Цікаво, завважує Демич, що слов'яни в европейській Туреччині так само ставлять під ліжко породілі відкриту посудину з водою, коли діти здригаються ві сні та щоб відвернути пропасницю від породілі [6]). Пляшку з водою ставлять під ліжко

---

[1]) Анисимовъ, Згад. твір. [2]) Амитин-Шапиро, Згад. твір.

[3]) В. Демичъ, Згад. твір.

[4]) Про профілактичні заходи, яких уживають підчас пологів у різних народів проти духів, що знаходяться на даху будинку, див. Samter, згад. твір, стор. 54—57. Про дах у народніх забобонах взагалі див. тепер Sartori, Das Dach im Volksglauben. Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde XXV, стор. 228—241; H. J. Rose, Folk-Lore XXXIII, 1922, 35 ff.

[5]) Амитин-Шапиро, Згад. твір.

[6]) В. Демичъ, Згад. твір, стор. 13.

породілі й грузини (Кутаїс), щоб породіля через 9 день після пологів могла вмитися й визволитися від усього нечистого [1]). 2) У дунгів (Дунги типом і мовою належать до турків. Живуть у Сакарах) мулла, коли пологи тяжкі, прочитавши на воду молитву, дає породілі пити тую воду [2]). 3) а) В українців у Куп'янському повіті здіймають благословений образ, обмивають його водою й дають ту воду пити слабій [3]); б) у Пермській губерні, щоб прискорити пологи, дають породілі розведене в воді мило й оливу, тому, мов, що з милом і оливою швидше вискочить дитина. Там-же наливають води в „бурак", кладуть туди скількись яєць і напувають тією водою породілю, гадаючи, що як з яєць швидко скочується вода, так і дитина мусить викотитися з матірнього лона (теж симпатійна магія) [4]).

Щоб полегшити пологи, туркестанські жиди вживають ще таких заходів: 1) ріжуть барана (очевидячки, пережиток колишнього офірування замість нарожденця); 2) дають породілі їсти „Afikoman" [5]) (Шматочок маци. Звичайно, середній з 3-х опрісноків, що їх складають один на одного на початку пейсахової трапези. Цей шматочок кладуть під подушку й з'їдають, коли трапеза скінчиться); 3) кладуть або зав'язують навкруги живота нитку, якою обводили раніш могилу Рахелі в Палестині (це надзвичайно полегшує пологи); 4) коли пологи надто тяжкі, дають породілі випити сечу її чоловіка. Як завважає Амітин-Шапіро, сеча взагалі відограє видатну ролю в стосунках між чоловіком і жінкою. Підозріваючи, що чоловік зраджує свою жінку, подруги й друзі жінчині поспішаються напоїти його жінчиною сечею; вони-бо певні, що, випивши сечі своєї жінки (певно, що сечу дають йому без його відома), чоловік ще дужче покохає свою жінку (типовий спосіб контагіозної магії); 5) ставлять породілю серед кімнати і крутять ковдрою круг неї, вздовж і впоперек навкруги тіла. Це зветься: „Korpa Gardon". Породілю так само кладуть на ковдру і чотири жінки, тримаючи ковдру, гойдають породілю на ній [6]). У білоруських жидів, щоб полегшити пологи, кажуть породілі хукати в пляшку [7]). Те саме спостерегаємо у росіян (Н. Новгород) [8]). У білоруських жидів, щоб полегшити пологи, радять також відкусити „pitum" — кінчик „Esrog'a" (цитрини, що вживається з релігійною метою на свято „кучки"). Там-же, щоб не утруднювати пологів, породілі не радять, коли зазнає вона пологових болів, казати „mama". Ті самісінькі жиди, коли пологи важкі, радять загорнути породілю в „Poroiches" (завіса синагогального ковчега).

---

[1]) Машурко, Изъ области народной фантазіи и быта. Сборникъ матеріаловъ для описанія племенъ и народовъ Кавказа, вып. 32, отд. III, стор. 306.

[2]) Поярковъ, Изъ области киргизскихъ вѣрованій. „Этнограф. Обозр." 1893, № 1, стор. 4. [3]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 25.

[4]) Демичъ, Згад. твір, стор. 19. Про силу води, що відганяє духів, див. Goldziher, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 20 ff.

[5]) Амитин-Шапиро, Згад. твір. [6]) Його-ж-таки, Згад. твір.

[7]) Пульнер, Згадані матеріяли. [8]) Демичъ, Згад. твір, стор. 18.

Проте всіма цими заходами охорона породілі не обмежується. Ще якийсь час і після пологів породіля (як і нарожденець) зазнають небезпеки від нападів нечистої сили та „уроків", а тому породіля в цей час потрібує особливої охорони. У гірських жидів на Кавказі зараз-же після того, як жінка обродиться, світять свічки і прибивають до стін кімнати папірці, де пишуть імення янголів, що охороняють від злих духів [1]). Щоб відігнати нечистого духа від породілі, у кавказьких гірських жидів хтось із родичок чіпляє через двері клапоть білої тканини (гадають, що нечистий дух боїться білого кольору) 3—4 метри завдовжки так, щоб тканину однаково рівно було видно зокола і всередині. Тканина висить, доки породіля зовсім одужає, а потім її дарують бабі-бранці [2]). Як повідомляє Берлін, коли породіля вперше після одужання приходить до синагоги, чоловіка запрошують читати п'ятикнижжя, а кантор виголошує благословення породілі, дитині й сповитусі; жінки вітають породілю [3]).

Окрім перелічених заходів до охорони породілі, після пологів установлюються ще особливі строки, протягом яких породілі не можна виходити з своєї кімнати. У Біблії ми зустрічаємо такі вказівки: „коли жінка породить хлоп'ятко, так нечиста буде вона сім день. І трицять три дні мусить вона пробувати в кровочищенню своїм" [4]). Біблія має тут на увазі ізоляцію на 7 + 33 дні, тоб-то на 40 день. Там-же строк ізоляції породілі, коли вона породить дівчатко, збільшується на 14 + 66 днів, тоб-то до 80 днів. У кавказьких гірських жидів жінка лежить у ліжкові після пологів 9—10 день, але не більше, як 2 тижні, причому, породивши хлопчика, вона йде на обмивання через 40 день, а після народження дівчинки — через 60 день [5]). Такі заборони для породілі ми зустрічаємо й у инших народів. Отож, у дунганів (Сакари) породіля підводиться не раніш, ніж на 7-ий день, але з кімнати не виходить протягом 40 день [6]). У Куп'янському повіті породіля після 9-ти днів може виходити з хати тільки вдень після схід сонця; а після заходу сонця породілі забороняється зовсім виходити з хати [7]), там-же під ліжко породілі ставлять на 40 день перевереного горщика; иноді туди-ж ставлять і глечика з водою, щоб у породілі не було пропасниці [8]). Нарешті, у перських вірмен Ериванської губ. породіля теж додержує „сороківки", тоб-то протягом 40 днів вона не виходить удень з кімнати, а ходячи по кімнаті тримає в руці залізний шомпол, щоб боронитися від чортів [9]). Як ми бачимо, число 40 є ніби інтернаціональне. Воно відограє важливу ролю в житті породілі у різних народів. Протягом цього часу породіля все ще наражається на небезпеку від лихих духів. Та число 40 відограє не менш важливу ролю і при инших

---

[1]) И. Черный, Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ. 1870, вип. 3, стор. 19.
[2]) Анисимовъ, Згад. твір, стор. 262.
[3]) Берлинъ, Очерки еврейскаго народонаселенія Россіи.
[4]) Левіт, 12, 2—4. [5]) Анисимовъ, Згад. твір, стор. 264.
[6]) Покровъ, Згад. твір, стор. 21. [7]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 27.
[8]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 28. [9]) Зелинскій, Згад. твір, стор. 51.

випадках у різних релігіях. А втім розміри статті не дозволяють спинитися тут на цьому [1]).

Закінчуючи розділ про пологи й породілю, дозволю собі спинитися ще на деяких особливостях їжі породілі. Отож, у кавказьких гірських жидів знайомі й родички, відвідуючи породілю й даруючи їй живність, приносять так само й часнику [2]). У перських вірмен Єриванської губерні спостерегаємо аналогічне явище. Тут дають породілі жувати цибулю, щоб до неї не підходили чорти. Для цього вони обвивають постелю породілі чорною волосяною мотузкою, а під голову кладуть молитовника й ґинджала [3]).

IV. Нарожденець. Життям нарожденця починають цікавитися ще раніш, ніж він народиться. В цей час увага зосереджується головне на тому, щоб визначити стать майбутньої дитини й почасти її долю. Довголітня практика й спостережливість народня виробили цілу низку прикмет та повір'їв, з цим питанням звязаних. Усі вони в цілому так само ґрунтуються на різних забобонах і випадковостях, відбиваючи в собі відповідне оточення й психологію. Розміри статті не дозволяють спинятися на них. Автор має на увазі зробити це в своїй більшій праці. Тут-же зазначимо тільки деякі, а саме: білоруські жиди гадають, що: 1) коли вагітна багато спить, то вона родить дівчину, коли мало спить — хлопчика [4]); 2) коли вагітна почує вперше дитину в правому боці, то вона родить хлопчика, коли в лівому — дівчинку [5]). В звязку з цим цікаво зазначити грузинське (мінгрельське) повір'я, що всередині людини, в правому боці живе янгол, а в лівому — диявіл; тому на ніч треба лягати на лівий бік, щоб помагати янголові перемогти диявола [6]). У туркестанських жидів жінки, бажаючи родити сина, з'їдають припрутень дитини (хлоп'ячий), що відрізується підчас обрізання. Те саме практикується у таджиків [7]).

Про вдачу людини та її властивості гадають, беручи до уваги зовнішній вигляд нарожденця, нарости на його тілі, волохатість, стан здоров'я, вияви активности, то-що. Так, коли дитина народиться (білоруські жиди) з бородавкою, з волохатими руками й ногами, то вона буде щаслива [8]). Аналогічні повір'я ми зустрічаємо у багатьох инших народів. Там-же-таки гадають, що коли дитина з дня свого народження багато кричить, то вона „крикса", або що вона „накричить собі ґилу". Ґилу

---

[1]) Див. W. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriftum der Semiten. Abhandlungen Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., philol-historische Classe XXVII, 1909, 93 ff; його-ж розвідка про число 40 у магії, релігії й народній медицині в Berichte Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., philol.-historische Classe LXI, 1909, 137 ff.

[2]) Анисимовъ, стор. 262.

[3]) Зелинскій, стор. 50. З нових праць, присвячених питанню, що нас тут цікавить, треба згадати книгу польського етнографа Jan Stan. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków 1916.

[4]) Пульнер, Згад. матеріяли. [5]) Там-же-таки.

[6]) Степановъ, Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа". Вып. 32, III, 150.

[7]) Амитин-Шапиро. Згад. твір. [8]) Пульнер. Згад. матеріяли.

слід „відкусити"; „криксу" — „відполувати". Для цього дитину кладуть в полу жіночої спідниці і в такому стані розколихують над підпіччям (штандарами), де є кури. Робити це треба вночі.

Багато в долі і вдачі нарожденця, як гадають білоруські жиди, залежить від того, як поводиться мати й сама дитина. Так, вони гадають, 1) що коли вагітна жінка їсть у пітьмі, то з дитини буде злодій; злодій з дитини буде й тоді, коли вагітна бере щось не спитавшися. Селяни Куп'янського повіту вірять, що злодій, та ще й великий, буде з дитини й тоді, коли мати, одлучивши дитину, знову почне годувати її цицькою. 2) Дитина не повинна гратися з кицькою, бо в кицьки ледача пам'ять, їсти мозок і печінку, бо в неї самої буде ледача пам'ять. Там-же радять годувати дитину чистим молоком, щоб вона мала добру „голову".

Нарожденець, як і породіля, як переконані в тому жиди, наражається на небезпеку від нападу лихих духів. Останні пильнують усіма засобами пошкодити нарожденцеві.

З викраданням та вбивством дітей у жидів сполучено легенду про Ліліт. Ліліт — демон жіночого роду в образі нічної сови, що викрадає дітей, початих у грісі, хоч-би вони й народилися в законному шлюбі. Коли дитина сміється уві сні — в субітню ніч або в ніч, коли буває молодик, то це ознака того, що Ліліт грається з нею. Помітивши такий сміх, радять вдарити дитину тричі й проказати відповідні до даного випадку закляття, що ними й проганяють Lilith [1]). Гадають так само, що Ліліт викрадає новонароджених дітей. Тому, щоб охороняти нарожденця від чортів і демонів, що за їхню привідницю є Ліліт, на Сході і в східній Европі в жидів існує звичай розвішувати на стінах, вікнах, дверях кімнати, де перебуває нарожденець, амулет, на якому написано 121 псальму „Schir hamaaloth" (той самий амулет, що й для охорони породілі, про який вже говорилося вище) [2]). З тої самої причини у білоруських жидів забороняється [3]) 1) залишати дитину до дня обрізання (8-й день з дня народження) саму в пітьмі. Аналогічне спостерегаємо в Куп'янському повіті, де гадають, що коли дитина народиться вночі, то до ранку повинно горіти світло, щоб у пітьмі не підмінили дитини [4]). Вірмени, купаючи дитину, кладуть у воду кресало й голку: тоді ніби-то чорти не наважаться наблизитися до дитини, бо вони бояться заліза [5]); 2) лишати сонне немовлятко само в хаті; 3) одягати нове вбрання дитині, аж доки їй мине рік; 4) дитині, доки їй не проріжуться зуби, не можна дивитися у дзеркало й на місяць. Там-же вагітній забороняють дивитися на місяць, щоб дитина не блювала; 5) мочитися з немовлятком на руках, бо в ди-

---

[1]) Joseph Kohen, Emek hamelech p. 48 b.; Grunwald, Mitteilungen der Gesellschaft für Judische Volkskunde, V, 62. Образ демона Ліліт, видимо, вавилонського походження (lilitu): пор. L. Blau, Jewish Encyclopaedia VIII, 1904, 87 f.

[2]) Цитую з „Еврейской энциклопедіи", т. X, стор. 205—207.

[3]) Пульнер, Згад. матеріяли.

[4]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 28.

[5]) Зелинскій, Згад. твір, стор. 28.

тини тектиме з рота; 6) коли в хаті є немовлятко, не можна тримати піч відкритою. У Куп'янському повіті існує аналогічний звичай: до 40 день треба, щоб у кімнаті, де лежить немовля, вікна були зачинені, бо вночі лукавий пильнує туди заглядати, щоб наслати на дитину „крикливиці" [1]); 7) не можна піднімати немовля вище од себе; 8) коли в хаті є немовля, не можна лишати ложку в горщику, щоб дитина не тривожилася. Там-же вагітній забороняється заглядати в порожню баньку й дмухати в неї; 9) не можна брати дитину через вікно, бо в хаті, де мруть діти, померлих дітей виносять через вікно; 10) свистіти в хаті, де є дитина, бо свист приваблює чортів. Кавказькі гірські жиди, аж доки дитині не мине рік, не виносять її з хати, щоб з нею не трапилося „чуле" — хороба сорока [2]).

Кладучи вперше нарожденця в колиску, білоруські жиди попереду кладуть туди кицьку, а біля узголов'я шматок цукру. Пояснюють вони цей звичай тим, що з кішки, мовляв, здорова тварина [3]). Та, очевидячки, це тільки місцеве пояснiння, навсправжки-ж тут криється инше. Значіння цього звичаю пояснює нам такий приклад, що його наводить Чурсін із праці Н. Горохова: „Слѣды шаманства у якутовъ" („Изв. Восточн. Отд. И. Р. Г. О., т. XIII, № 3, стор. 38), де говориться: В колиску, де була дитина, кладуть цуценя або якусь иншу малу тваринку, гадаючи, що диявіл візьме її за дитину і з'їсть [4]). У Куп'янському повіті пояснюють це по-инакшому. Це видно ось з чого: коли баба сповиває й кладе дитину в колиску, куди перед тим вона клала кота, вона примовляє: „на кота дрімота, а на дитя ростота" [5]).

Такими взагалі заходами охороняють нарожденця від усяких лихих сил. Підсилення цих заходів залежить від статі дитини, бо народження хлопчика зустрічають у жидів, як і в багатьох инших народів, з більшою радістю, ніж народження дівчинки. Це стверджується на практиці відповідними обрядами й святами. Так, у кавказьких гірських жидів, коли народиться дівчинка, чоловік, рідня, ба навіть баба-бранка залишають породілю без ніякої уваги і не вслуговують їй. На новонароджену дивляться тільки, як на майбутню робочу силу [6]).

По-инакшому ті самі жиди зустрічають народження сина. Коли з'явиться дитина, починають напружено допитувати бабу: „син чи дочка?" Коли син, то баба зараз-таки це каже й прохає у батька за „бешерей" (радісну звістку) подарунка. Батько радо виконує її прохання й, запросивши всіх, хто був присутній і розважав його, до кунацької кімнати, починає частувати їх вином та закусками. Скрізь лунають радісні розмови, чути сміх і гомін, скрізь бачиш радісні обличчя. Особливо радіє мати, бо, як народиться син, до неї починають ставитися з особливою

[1]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 28.

[2]) Анисимовъ, Згад. твір, стор. 264.

[3]) Пульнер, Згадані матеріяли.

[4]) Чурсинъ, „Очерки этнологіи Кавказа", Тифлисъ, 1913, стор. 105.

[5]) Ивановъ, Згад. твір, стор. 30.

[6]) Анисимовъ, Згад. твір, стор. 264.

пошаною [1]). Так само ставляться до народження дівчини жиди українські, білоруські та инші.

В українських жидів, як повідомляє Чубинський, коли народиться дівчина, приходять з привітаннями самі жінки. Навпаки, коли народиться хлопчик, ті самі українські жиди, щоб відвернути лихі сили, уживають особливих заходів. Увечері, проти першої після народження суботи, коли скінчиться в синагозі молитва, „шамеш" (синагогальний служник) від ім'я нарожденцевого батька запрошує присутніх на „Ben Sachar". Більшість чоловіків, особливо родичі й знайомі, скінчивши в себе вдома вечірню субітню трапезу, вирушає до хати породілі, де гостей частують десертом, здебільша круглої форми (горох, горіхи та инше). Цей обряд зветься „Sudas ben sachar" (хлоп'ячий бенькет) [2]). А втім Ben Sachar'ом заходи що-до охорони новонародженого хлопця не обмежуються. Напередодні обрізання, — а коли цей день збігається з суботою, то в вечір попереднього четверга — сусід та знайомих запрошують на „Lekach un branfn" (пряники й горілку). Кожен гість, увіходячи до хати, тихо читає вірша „Schma Izrael" („Слухай, Ізраїлю! — 6 розд. V кн. Мусія) і дальші 5 віршів, потім 91-шу псальму (починають з останнього віршу попередньої 90-ої псальми) [3]). Нарешті, треба згадати так звану „Wach-Nacht" („Ніч сторожі"). Проводять її напередодні обрізання. „Wach-Nacht" полягає в тому, що спеціяльно запрошені бідні молоді ешиботники залишаються „на сторожі" коло породілі, біля колиски нарожденця й охороняють його від лихих сил молитвами, читаючи Талмуд і Мішну [4]).

Обряд обрізання, хрестини, „сороківка" це ті межі, та грань, за якою дитина вже міцнішає; коли її через низку релігійних процедур приєднано до людської громади. Під цей час їй вже не загрожує така небезпека від лихих сил, бо її вже застраховано релігією й нечистій силі вже важче перемогти всі релігійні перепони.

Щоб цілком вичерпати питання про дітородіння, треба приділити ще особливу увагу обрізанню й хрестинам, та що автор поки-що не має в своєму розпорядженні достатніх для цих питань матеріялів, знов-же й розміри статті, як уже згадувано, не дозволяють тут за це говорити. Саме через це в статті не розглянено питань про ролю й місце баби-бранки при дітородінні, про ролю й місце рідні та знайомих, так само не віддано особливої уваги тому, щоб з'ясувати, наприклад, питання про ролю і місце при дітородінні води, вогню й т. ин. Усі ці питання автор сподівається докладно дослідити, поруч з питаннями, яких він торкнувся в оцій статті, в своїй загальній праці про вагітність, пологи й нарожденця.

---

[1]) Анисимовъ, Згад. твір, стор. 262—263.

[2]) Чубинскій, Згад. твір, стор. 45—46.

[3]) Чубинскій, Згад. твір, стор. 44—45.

[4]) Чубинскій, Згад. твір, стор. 46.

Ця стаття є неначе коротенька схема тої загальної праці, та все-ж і вона вже уводить у курс питань, що їх торкається дослід, і дає матеріял, який стверджує той методологічний підхід, при вивченні питань жидівської культури, що про нього говорено на початку цієї статті, а саме, слід особливо відзначити: 1) загальнолюдські риси: обрядові фікції, амулети й т. инш.; 2) запозичення в окремих народів (образ Ліліт) і 3) риси суто-жидівської творчости. Історичну їх еволюцію та географічне поширення автор має на думці розглянути в иншому місці.

Наприкінці автор складає свою глибоку подяку професорові Є. Г. Кагарову за цінні вказівки, дані йому підчас писання цієї статті [1]).

---

[1]) Наприкінці зазначимо ще кілька нових праць, що стосуються до повір'їв та обрядів, сполучених з дітородінням: Sartori, Sitte und Brauch, I, 1900 J. S. Bystroń, 1916 (див. вище); A. Martin, Gebärlage d. Frau etc. Archiv f. Geschichte der Medizin X 1916—17, 209—250; Wikman, Tabu-och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro omkönen (Folklorist. och etnograf. Studier, II, Helsingfors, 1916); B. Spencer and F. Gillen, The Arunta, II, London 1927, p. 487 ff.

Проф. ДМИТРО ЗЕЛЕНІН.

„СПАСОВА БОРОДА“, СХІДНЬОСЛОВ'ЯНСЬКИЙ ХЛІБОРОБСЬКИЙ ОБРЯД ЖНИВАРСЬКИЙ.

(§ 1: Як битує обряд за наших днів. § 2: Давні теорії вчених, щоб пояснити цей обряд. §§ 3—4: Новітні погляди Бистроня й Коперржинського. § 5: Наш погляд. Перший з трьох типів східньослов'янського обряду. § 6: Другий тип. § 7: Третій тип. § 8: Народні назви й формули, звязані з „бородою“. § 9: Відповідні фінські обряди. § 10: Аналіза та первісна магічна основа обряду. § 11: Аналогічний обряд „заломів“).

§ 1. На диво живучим виявляє себе обряд, що його справляють наші сільські хлібороби, вже як пообжинаються, обряд, відомий здебільшого під назвою „Спасова борода“. Полягає він, коротенько кажучи, в тому, що женці, дожинаючи лан, не вижинають його вкрай, а лишають останні колоски на кореню, теє-ж недожате колосся тим чи иншим способом звязують, частенько надламують, окрашують, подекуди кладуть під нього хліб — сіль.

Сільсько-господарські машини геть аж до тракторів включно, нехай й які близькі з них сусіди, ані трохи не заваджають, щоб цей стародавній звичай існував і за наших днів. Молодий український етнограф К. Г. Червяк, улітку 1926 року, відзначив, що цей обряд дуже поширено в Коростенській окрузі на Волині, зокрема в селі Ходаки; Н. А. Нікітіна — в-осени 1928 р. — у Бежицькому (кол. Жиздринському) повіті Брянської губ.

Коростенські українці узивають „Спасову бороду“ словом „обжи́нок“, що власне визначає: недожате колосся. Як дожинають женці лан, то на останньому загоні лишають на кореню, недожатими 6—10 колосків. Господиня бере червону бавовняну куповану нитку, так зв. лу́чку, та й перев'язує нею залишені стеблини в двох-трьох місцях; це зветься „обвязувати обжинок“. А щоб стеблини не попадали, їх звичайно підпирають палічкою. Близько коло колоска стеблини ці надламують так, щоб колосся звисало до землі. Обжинок прикрашують квітами — темночервоними жоржинами та рожевою мальвою. Просторінь під обжинковими стеблинами й сантиметрів на п'ять навколо обполюють — обчищують од трави, кладуть тут на чисту землю клапоть білого полотна („білу хусточку“), а на полотні — окрайчик хліба й дрібок соли. Усенький обряд, як кажуть місцеві селяни, справляється на те, щоб і на той рік врожай був гарний — важке колосся, чисте зерно, та щоб було й полотно на сорочки (повідомив К. Г. Червяк).

Про південних росіян у Раненбурзькому повіті Рязанської губ. є повідомлення від 1923—24 року про те, що тут „у каждой скошенной нивы оставляют клок нескошенного хлеба — Илье на бороду — за то, что он [пророк Ілля] хлеб градом не побил“ [1]). У Петровському повіті Саратовської губ., за даними етнографічної експедиції 1923 р., зберігсь обряд „дожинок“ — звичай лишати на стерні жменю колосків, зав'язану вузлом „Миколке на бороду“ [2]).

Отаких-о витягів ми могли-б й іще понаводити. А втім, безперечно, що за наших днів цей звичай далеко вже не загальний й не повсюдний, який він був ще в другій половині минулого, XIX-го віку.

§ 2. Відомий цей обряд так само й усім иншим слов'янським народам — полякам, болгарам, сербам та инш., знов-же й иншим народам Західньої Европи, надто германцям, французам у Бретані. Географічне поширення нашого обряду з'ясовано в новітніх працях українського етнографа К. Коперҗинського [3]) й польського вченого Яна Бистроня [4]), а так само в передніших працях Мангардта [5]), Стоїлова [6]) та ин.

Цей загальноевропейський звичай географічно такий поширений, що немає жадного сумніву, що він дуже старовинний. Отож етнографи давно намагаються з'ясувати, який його найдавніший, первісний зміст. Запропоновано цілу низку гіпотез, щоб пояснити обряд, та всі вони більшою або меншою мірою непевні, і питання лишається нерозвязане.

Давні російські вчені звязували були обряд, що нас оце цікавить, з давньоруським поганським богом Волосом [7]), добачаючи в обряді офіру цьому богові. За підставу сталася одна з численних місцевих назов обряду: „*волбтку* на бородку“. У першій частині цієї назви вчені вбачали Волосове ім'я, та це було видиме непорозуміння: вблоть — то народня руська назва стеблини.

---

[1]) Методические письма. Письмо второе. Наша волость. С предисловием Н. К. Крупской. М. 1924, стор. 35.

[2]) Б. М. Соколов, По Петровскому уезду (Труды Нижне-Волжского Областного Научного Общества Краеведения, вып. 34, часть IV. Саратов 1926, с. 15); пор. В. Буш, О современном состоянии устно-поэтического творчества в деревнях Вольского уезда (Учен. Записки Сарат. Ун-та, V, № 2, 1926, с. 174).

[3]) Кость Коперҗинський, Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку (Первісне громадянство та його пережитки на Україні, науковий щорічник, 1926, № 1—2, стор. 36 і дд.).

[4]) Jan St. Bystroń, Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. W Krakowie 1916.

[5]) W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884; Die Korndaemonen, 1868.

[6]) А. Стоиловъ, Брада на нивата. Жетварскій обред. Софія, 1903.

[7]) Слідом за Сахаровим (Сказанія русскаго народа, II, 12), це повторює й І. Мандельштамъ, Опытъ объясненія обычаевъ, созданныхъ подъ вліяніемъ миѳа, Спб. 1882, с. 235. Історію вивчення питання в XIX в. докладно подав акад. А. Е. Кримський у своїй статті: „Волосова борода. З учено-кабінетної мітології XIX в.“ (Юбілейний Збірник на пошану академика Дм. Йв. Багалія, К. 1927, стор. 74—91).

Знов-же історичну тільки вагу має й оригінальний погляд Володимира Охримовича[8]), що наближував наш обряд, як і цілий комплекс українських обрядів підчас обжинків, до ритуалу весільного. У бороді Охримович убачав „символъ мужской плодотворной силы“. У місцевих обрядових деталях, коли баби примушують парубків покопати серпами землю навколо „Спасової бороди“, зерном з тієї-таки бороди засіяти й пальцями заскородити, Охримович убачає „обряды, намекающіе на плотскую любовь и ея культъ“.

Особливо довго трималася в науці, а почасти й тепер тримається теорія німецького вченого Вільгельма Мангардта, що її він розвинув у цілій низці розвідок. Теорію ту згодом прийняв Фрезер. Ґрунтуючися на античних мітах та германських обрядах, Мангардт установив, що в народніх віруваннях існують особливі „хлібні духи“ (Korndämonen), які трохи скидаються на римського Фавна та Сільвана. Німці цей „дух лану“ уявляють найчастіш як цапувату істоту (Kornbock, Haberbock). Як женці жнуть, він ховається од них в останньому жмуті колосся. Отже, незжата „борода“ править за притулок для цього духа. Коли-ж і „бороду“ зжинають, тоді духа приносять в останньому снопі додому[9]).

Чеський вчений Sobotka[10]) тоді-таки приклав Мангардтову теорію до слов'янських обрядів, зокрема до жниварських обрядів у слов'янських народів. Спеціяльно до російських та вкраїнських обрядів ту саму теорію приклав О. О. Потебня[11]), ґрунтуючися найбільше на народніх піснях, а не на обрядах.

§ 3. Мангардтова теорія про духів рослинности то був, як на свій час, великий крок наперед в історії етнографічних студій над народніми віруваннями. Та в своїх дослідах Мангардт частіш ішов іще не від обряду до міта, як того вимагає сьогочасна методологія етнографії, а від міта до обряду. Окрім того, Мангардт ґрунтувавсь у своїх висновках на віруваннях та обрядовості в народів культурних, от як німці, стародавні римляни й греки. Повір'я та обряди цих народів збереглися дуже змінені, їх страшенно затемнили вікові культурні нашарування й різнобічні впливи.

У народів слов'янських, особливо-ж у слов'ян східніх стародавні обряди та повір'я збереглися багато краще, менш затемнені й прозоріші. І от, ми бачимо, що саме-іменно слов'янські етнографи, найбільше

---

[8]) Вл. Охримовичъ, Значеніе малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсенъ въ исторіи развитія семьи („Этнографическое Обозрѣніе“, 1892, № 4. стор. 29—30).

[9]) W. Mannhardt, Wald und Feldkulte, II, Berlin, 1877, стор. 155 і дд.; пор. попереду прим. 5.

[10]) Sobotka, Rostlinstvo v národnim podání slovanském. Praha, 1879.

[11]) А. А. Потебня, Объясненія малорусскихъ и сродныхъ пѣсень, II: Колядки и щедровки, Варшава, 1887, стор. 178 (= Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1885, томъ XIII). За наших днів прихильник Мангардтової теорії в питанні, що нас цікавить, є E. Karskij, Geschichte der weissrussischen Volksdichtung und Literatur, Berlin u. Leipzig 1926, стор. 29.

росіяни, виступають з критикою стрункої Мангардтової теорії, не зважаючи на авторитет англійського етнографа Фрезера[12]), що прийняв і розвинув рослинну мітологічну Мангардтову систему. Вже р. 1903 Є. В. Анічков визнав мітологічну систему Мангардтову „мало вѣроятною — особенно тѣмъ, что въ основѣ ея лежитъ слишкомъ отвлеченное представленіе" [13]).

Протягом останнього десятиріччя про слов'янські жниварські обряди взагалі й про „Спасову бороду" зокрема надруковано розвідки трьох слов'янських етнографів, і всі вони висловилися проти Мангардтової теорії. Надто характерно, що ці троє вчених етнографів писали цілком незалежно один від одного. Я маю тут на оці польського етнографа Бистроня[4]), українського етнографа Копержинського[3]) й російського етнографа, що пише оці рядки[14]). Дарма що Бистронева книга про польські жниварські звичаї й вийшла між люди в Кракові ще р. 1916, тільки-ж російські та українські вчені геть аж до останнього часу за неї не знали. Копержинський у праці 1926 р. і я в книзі, виданій р. 1927, але написаній ще р. 1925[14]), не могли скористатися з дуже гарної праці польського етнографа.

Що-до питання, яке ми оце розглядаємо, Бистронь висловлює й доводить отакий погляд: „Спасова борода", це — „символ хліба, неначе-б його образ (postać), що зосереджує в собі усенький врожай (skupiającą w sobie cały plon) і має забезпечити врожай і на той рік" (стор. 66). Щоб існували особливі хлібні демони, Бистронь, усупереч Мангардтові, відкидає (стор. 30). Те-ж, що народ зве останні колоски на стерні (нашу „бороду") іменнями дрібних звірят та птахів, Бистронь схиляється пояснювати он чим. Як жнуть лан, перепелиці та инші птахи й звірята, ховаючись од женців у хлібі, що тії його потроху зжинають, повинні тікати геть саме-іменно з останнього кола хлібних стеблин. Узагалі-ж, численним назвам, що їх надає народ останнім колоскам на стерні, Бистронь не дає ваги: назви ці здебільшого повстали через потребу якось звати теє колосся, що з ним звязані важливі обряди; „сам народ не надає ваги тому, чи зветься останнє колосся „козою" чи „перепілкою", чи „дідом" або „бабою"; надто опукло позначилося це в піснях, де назви ці змінюються для рими... або в звязку з стилем образної мови" (стор. 40—42).

Кажучи про білоруський обряд Сокольського повіту, де в „перепілку" (те саме, що „Спасова борода") кладуть кавалок хліба, щоб у колосках було повне зерно, Бистронь завважує, що така мета є найпервісніша для цього звичаю (стор. 67).

---

[12]) J. G. Frazer, The Golden Bough, том V; у російському перекладі: Золотая вѣтвь. III, стор. 115 і дд.

[13]) Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ, часть I: Отъ обряда къ пѣснѣ, Спб. 1903, стор. 35.

[14]) Dm. Zelenin, Russische (ostslavische) Volkskunde, Berlin u. Leipzig 1927, стор. 41.

Аналізу розглядуваного в нас обряду Бистронь у своїй розвідці не довів до краю. Польський етнограф не добачає різкої відміни між тим колоссям, що женці урочисто несуть його додому як останній сніп, і тим, яке лишається незжате на стерні й тут звязується, дістаючи назву „бороди“ або инакшу яку. Бистронь і в тому і в тому вбачає те самісіньке значіння „символа хліба, неначе його образа, що об'єднує в собі цілий врожай“ (стор. 66). Самого питання про те, чом женці лишають це колосся на стерні незжатим, автор не знімає.

§ 4. Український етнограф К. Коперж инський[13]) так само відкидає Мангардтову теорію й вбачає в „бороді“ вегетаційний (такий, що сприяє рослинності зростати як-найдужче) магічний обряд-гру, що складається на відому вкраїнську гру „Мак“. В обряді з „бородою“ справляються усі хліборобські роботи — оранка, скородження, сівба, поліття, поливання, жнива, звязування снопів, молотьба. Тепер, правда, усіх цих дій одночасно не виконують, а лиш декотрі окремі з них; для давнішого-ж часу автор здогадується, що зазначені роботи виконувано в обрядовій грі усі одночасно в потрібній послідовності. Як і в кожній грі, ці різночасові хліборобські роботи провадиться одночасно ще й умовно. Отож, землю коло „бороди“ орють не плугом, а серпами. Скородження вдають ось яким побутом: парубки хапають за ноги дівчат і волочать їх по землі; в инших місцях сами качаються на спині колесом, перехиляючися з боку на бік; у третіх — скородять пальцями. Молотьбу вдають, утоптуючи колосся „бороди“ в землю (стор. 43—46). У цілому Коперзинський толкує обряд з бородою, як „магічне діяння заклинання[15]) рослин у кульмінаційній точці їх розвитку“ (стор. 48).

§ 5. Наше пояснiння обрядів з „бородою“, що ми коротенько подали його[14]) ще не знавши Коперзинського теорії, погоджується з ним у тому, що визнає *магічний* характер цих обрядів. Та в одміну од Коперзинського, ми вбачаємо тут не гру, а серйозний магічний обряд, де все, включаючи й ворожіння, й елемент веселощів, зберегає ще обрядовий характер[16]). Зокрема, в обряді з бородою ми добачаємо не гру в сівбу, а справдешнє магічне сіяння хліба на той рік.

А втім, отаку магічну сівбу ми постерегаємо не в усіх східньослов'янських обрядах з „бородою“. Сьогочасні жниварські (дожинкові)

---

[15]) В оригіналі: „закликання“, та ми вважаємо це за друкарську помилку.

[16]) Дуже характерний випадок, коли давній серйозний обряд обернувсь у гру, ми маємо в новорічній обрядовості Вольського повіту. Дітлахи палять солому жмутиками, дворів через п'ять, та й гукають: „старый год жгем, старый год жгем, новый наступает“ (Ученые Записки Саратовского Госуд. ун-та, V, вып. 2, 1926, с. 173). Тут стародавній святковий обряд зогрівання померлих предків (див. нашу статтю „Народный обычай грѣть покойниковъ“ у Сборникѣ Харьковскаго Историко-Филолог. Общ. XVIII, 1909, ст. 256—271) перетворивсь на дитячу гру з инакшим зовсім значінням. — Про обряд з „бородою“ Череповецький спостережник пише: „весь этотъ обрядъ совершается серьезно и торжественно“ („Этн. Обозр.“ XLVI, 1:4).

обряди східніх слов'ян не є щось єдине, а являють собою три різні типи, що почасти відбивають три стадії в їхньому розвиткові.

І. Перший тип „бороди": стеблини в рослин надламано й притулено до землі; часом навіть колосся цих стеблин закопують у землю, а це й є найдавніша відміна магічної сівби. До цього типу належить описаний у нас попереду (§ 1) Коростенський обряд на Волині.

Дуже типовий обряд Старокостянтинівського повіту, описаний у Чубинського [17]): з незжатих стеблин останнього жита на лану звязують „Спасову бороду, обращенную колосьями внизъ, выминаютъ изъ этихъ колосьевъ зерно и сѣютъ между корнями оставленныхъ стеблей, приговаривая: роди, Боже, на всякого долю — й бідного, й багатого", при цьому примушують парубків пролазити між стеблинами „бороди". У цій останній подробиці ми бачимо магічний символ: хліб повинен вигнатися такий високий, що під ним можна буде ходити людині.

У білорусів на Менщині ту саму обрядову магічну сівбу одбувається так: господиня ламає стеблини „бороди", не видираючи їх з землі, та й закопує у землю, разом з хлібом та сіллю; коли кладуть у ямку хліб та сіль, то кажуть: „дай же, Боже, каб на [те] лето урадзило!" [18]). Білоруси на Чернігівщині закопують при цьому в землю тільки самий окраєць хліба [19]).

Лиш по небагатьох місцях іще й досі сіють коло „бороди" зернята або колосся в чистому вигляді. Та є підстави гадати, що дуже поширене „заламування бороди" так, що колосся торкається землі, а так само й утоптування „бороди" в землю відповідають що-до свого значіння сівбі. Притоптування „бороди" або останніх незжатих колосків на стерні звичайне у білорусів [20]); заламування-ж „бороди", себ-то перегинання стеблин так, щоб колосся звисало до землі, відоме всім східньослов'янським народам; між иншим, північні росіяни Череповецького повіту, „завивая бородку" з останнього незжатого шматка вівса на стерні, „клочокъ этотъ сжимаютъ рукой въ одно мѣсто, скручиваютъ и перегибаютъ посрединѣ такъ, чтобы колосья свѣшивались до земли" [21]).

---

[17]) Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край, III, Спб. 1872, стор. 226.

[18]) Д. Зеленинъ, Описаніе рукописей ученаго архива Географическаго Общества, II, 1915, с. 696, повідомив Ол. Розенфельд за 1880 рр.

[19]) М. Косичь, Литвины-бѣлоруссы Черниговской губ. („Живая Старина", XI, 1901, № 3—4, стор. 30).

[20]) Юл. Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина („Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ" 1873, № 4, стор. 146); пор. Сборникъ II-го Отдѣленія Академіи Наукъ, т. 41, 1887, стор. 269, матеріалы П. Шейна; М. Довнар-Запольскій, Изслѣдованія и статьи, Кіевъ 1909, стор. 311; П. Шейнъ, Бѣлорусскія народныя пѣсни, Спб. 1874. стор. 176.

[21]) М. Герасимовъ, Обычаи, обряды и повѣрья въ Череповецкомъ уѣздѣ („Этнографическое Обозрѣніе", 1900, № 3, стор. 133); пор. „Живая Старина", IX, 1899, № 2, стор. 202; Этнографическій Сборникъ Географическаго Общества, I, 1853, стор. 334; К. Логиновскій, Матеріалы къ этнографіи забайкальскихъ казаковъ (Записки Об-

„Заламування" або „закручування" бороди, причому її колосся схиляється до землі, ми пояснюємо так: врожайна сила (те, що в етнологів відоме під терміном „мана") скеровується через спущене колосся в землю, а це по суті дорівнює сівбі. За таке пояснення промовляють аналогічні обрядові дії при „заломах" або „закрутках", що збереглися у східніх слов'ян краще й одноманітніше (див. далі § 11).

§ 6. II. Другий тип східньослов'янської обрядової „бороди" відрізняється од першого типу найбільше тим, що тут „заплетену" „бороду" прикривають зверху особливим сніпком, відомим під назвами: „куколка", „клобучок" та инш. Цього останнього сніпка роблять з того самого жита, що й „бороду". Колоски снопика звернені донизу й спускаються до землі. У тому, що колоски снопика зіткаються з землею, ми зновтаки схиляємося бачити той провід, яким урожайна сила „мана" повинна увіходити підчас зими в землю, щоб зберегатися там аж до весни.

У Вологодській губ., „заплетая бороду Ильѣ", „несжатый пучекъ колосьевъ загибаютъ внизъ и нахлобучиваютъ ему хлобучокъ (клобучокъ)"[22]). У Нерчинській окрузі в Сибіру „завязываютъ колосья на корню, а сверху закрываютъ особымъ небольшимъ снопикомъ"[23]); те саме і в Єнісейському краї (А. Макаренко, Сибирскій народный календарь, 80). У Костромській губ. „бороду Козьмѣ и Дамьяну покрываютъ куколкой: верхи соломы завиваютъ и завязываютъ"[24]). Подекуди в Костромській губ. цю „куколку" мають за звичайний собі футляр, звуть її „шапкой Ильѣ" і роблять з соломи або з стернин[25]).

Як бачимо, усі наші, доволі таки скупі, дані про другий тип „Спасової бороди" стосуються виключно до північних росіян.

§ 7. „Спасову бороду" *третього* типу характеризують хліб та сіль, що їх кладуть або в стеблини самої „бороди", або на землю, часом безпосередньо на землю, а частіш на камінь або на шматок полотна, який явно зображає собою скатірку. Обстава прозоро промовляє за наготоване для когось частування, офіру. У Нижнедевіцькому повіті про такий посолений шматок хліба, ув'язуваний в „бороду", кажуть, що це на „закуску Ильѣ надѣляшшему"[26]). Та це лиш одне з багатьох і різноманітних пояснінь.

щества изученія Амурскаго края, IX, вып. 1, 1903, стор. 18); Ал. Макаренко, Сибирскій народный календарь, 1913, стор. 80.

[22]) Гр. Потанинъ, Этнографическія замѣтки на пути отъ Никольска до Тотьмы („Живая Старина", IX, 1899, № 2, стор. 202).

[23]) Записки Общества изученія Амурскаго края, т. IX, вып. 1. Владивостокъ 1904, стор. 19, К. Логиновскій.

[24]) Андрониковъ, О матеріалахъ по этнографіи Костромского края, 1902, ст. 5.

[25]) К. Завойко, Въ Костромскихъ лѣсахъ по Ветлугѣ рѣкѣ (Труды Костромского Научнаго Общества, VIII, 1917, стор. 16 – 17).

[26]) Д. Зеленинъ, Описаніе рукописей ученаго архива Географическаго Общества, I, 1914, стор. 371.

У Звягельському повіті на Волині частування коло „бороди" призначувано для померлих, — воно складалося з хліба, соли, огірків та солонини (Bystroń, стор. 67). Аналогія фінських обрядів (див. далі § 9) може промовляти за тим, що таке пояснення стародавнє. По деяких инших місцях України частування це призначається для Бога[27]); у Соколовському повіті — для перепелиці (Bystroń, стор. 67; тут і сама „борода" зветься „перепілкою"); де-не-де для мишей та инших звірят[28]); зрідка для польових духів („Этногр. Обозр.", 1906, № 3, стор. 218).

Подібний-же звичай відзначено і в деяких инших народів. Отож, у Болгарії в останнє колосся ув'язують часник та гроші; мазури кладуть коло „бороди" плескувату камінюку, на неї клапоть полотна що явно має бути за скатірку, а на нього хліб, часом ще й сіль, та гроші; у Шотландії на останній сніп надягають щось ніби хвартух, а до кешень йому кладуть хліб та сир (цитати у згаданій в нас попереду Бистроневій книзі, у примітці 4, стор. 66—67).

Отаке частування ми зустрічаємо таки не зрідка ще й у „бороді" першого типу (див. Коростенський обряд, опис Новосельського, прим. 27, та ин.). Та багато наших джерел малюють нам „бороду" без відмінних особливостей першого типу, що містить у собі частування. Ось, наприклад, опис нашого обряду з Зарайського повіту Рязанської губ., що належить до 1856 року. Тут „отжинальница" лишає незжатими кілька невеличких жмутків житніх колосків, розташованих колом на просторoні, завширшки до 1 аршина або менше. Ціріденькі жмутики колосків звязують угорі так, що вони набувають вигляду лялькової альтанки; усередині цієї альтанки (т. зв. „козы" або „козульки") обполюють чистенько траву та й кладуть посередині шматок хліба з сіллю, далі ворожать, кидаючи серпи через голову[29]).

Четвертий тип нашого обряду характеризується тим, що останні стеблини на стерні зжинають, роблять з них особливий сніп та вінок, і все це несуть, з різними церемоніями, додому. Подробиці цього останнього обряду різноманітні; у них багато спільного з відповідними обрядами західньоевропейських народів, що для них Фрезерове й Мангардтове пояснення ми *не* відкидаємо. Усі ці обряди, де останнє хлібне колосся не лишають на стерні незжатим, а несуть так чи йнакше додому, ми вважаємо за пізніші. Можна навіть гадати, що до східніх слов'ян ці останні обряди перейшли з Західньої Европи культурними шляхами, нехай і не новими. Та в цій своїй праці ми зовсім не порушуємо цих питань. Тут ми маємо на думці лиш розглянути перші три типи „бороди", де однаково останні стеблини *не* зжинають і *не* несуть додому.

---

[27]) A. Nowosielski, Lud ukraiński. II, 1857, стор. 169.

[28]) П. Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣв.-зап. края, I (Сборникъ II Отдѣленія Академіи Наукъ, томъ 41, 1887, стор. 269—270); Н. Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, Витебскъ, 1897, стор. 114—115; №№ 822—824.

[29]) В. В. Селивановъ. Годъ русскаго земледѣльца. М. 1914, стор. 53.

§ 8. Перш ніж перейти до питання про те, як еволюціонували три зазначені типи східньослов'янської „бороди“, ми наведемо народні назви та формули, з цією „бородою“ звязані: у тих і тих повинен був відбитися народній погляд на мету та сенс обряду.

Назву „борода́“ розуміють як невеличкий, ріденький снопик*). „Бороду“ цю накидають звичайно різним святим — Спасові, Христу, Богові, Іллі пророкові, св. Миколі, свв. Козьмі та Даміянові, свв. Флорові та Лаврові. Ці святі з'явилися тут здебільшого через те, що їхні свята календарно збігаються з живами. Троє святкових днів у серпні народ зве: „три Спаса“; „перший Спас“ 1-го серпня (за старим стилем), „другий Спас“ 6-го, „третій“ 16-го. Саме як жнива на розпалі, 20 липня, святкують пам'ять грізного пророка Іллі, що, як гадає народ, робить грім; у Рязанській губ. люди мають „бороду“ за акт подяки пророкові за те, що він не вибив градом хліба[1]). Свято свв. Флора та Лавра припадає на 18-го серпня, свв. Козьми та Даміяна — на 1-ше липня та 1-ше листопада.

У Костромській губ. иноді „бороду“ на житньому лані заплітають св. Миколі, а на вівсяному — Іллі[25]). Місцеві формули: „Вотъ тебѣ, Илья, борода! на лѣто [себ-то на той рік] уроди намъ ржи да овса!“ або: „Батюшко Илья-борода! уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы!“ або ще: „Вотъ тебѣ, Илья, борода, а мнѣ овсяная копна!“ Формула в Забайкаллі: „Вотъ тебѣ, Никола, бородка! уроди намъ и на будущій годъ хлѣба!“[23]). У Новгородській губ.: „Николѣ борода, коню голова, пахарю коврижка, жнеюшкѣ папышка, а хозяевамъ на доброе здоровье“ („Эти. Обозр.“ 1900, № 3). У Вологодській губ.: „Вотъ тебѣ, Илья, борода! рости [= выращивай] овесъ на прокъ [на будущій годъ], корми добраго коня!“[22]). Там-таки: „Флоръ да Лаверъ, приходите коня**) кормить!“ (Зелениныъ, Описаніе рукописей Географ. Общ., I, 203). Там-таки: „Къ этому хозяину приходили бы купить и заимовать! Кто зернышко съѣстъ, если дѣвушка — замужъ идти, парень — жениться, если женщина — дитя родить, если корова — телушку родить, если овечка — двойничковъ принести!“[22]).

В обрядових піснях „бороду“ накидають не святим, а господареві лану. У пісні звичайно ведмідь або цап, або крук „дивується“ на „бороду“, оповиту чорним шовком, полляту медом й окрашену сріблом-золотом; це така борода в даного господаря, тимчасом як борода чужого господаря оповита ликом і заллята дьогтем (Этн. Сб., I, 334; „Жив. Стар.“, 1904, № 3, стор. 522; Сборн. II Отдѣл. Ак. Н., т. 41, стор. 265; Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, VIII, 1912, стор. 264). Та всі оці пісні, маючи

---

*) Білоруси подекуди (Себезький повіт) так звуть і перший, зажинковий сніп.

**) Порівняти германську долішньо-саксонську формулу про „бороду“, залишувану незжатою на лані: für Wodans Pferd, для Воданового коня, поруч з північно-германською формулою: für den Wodan, для Водана, себ-то поганського бога — попереду бога грому та неба (A. Wuttke und Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 4-те вид., 1925, § 433, стор. 295)

вихваляти господаря лану, живовидячки, не мають нічого спільного з магічною основою нашого обряду; їх треба визнати за пізніші.

У Наровчатському повіті, замість „Христу на бороду“, кажуть часом, „кресѣу на бороздку“ *) (Зеленинъ, Описаніе рукописей Географическаго Общ., II, 980).

Подекуди „борода“ відома під назвою: „куст“ (Білоруси Витебського повіту: Романовъ, Бѣлорус. сборн., VIII, 265); на Ангарі відзначено незрозумілу назву „уру“ (Макаренко, Сибирскій нар. календ., 80). Багато ширше розповсюднено, найбільше в росіян, отакі назви для „бороди“: „коза“ або „козулька“ (у Зарайському повіті: „обжинать козу“: Селивановъ, Годъ р. земледѣльца, 53). Та в цій назві не можна, звичайно, вбачати довід на те, що тут мається на оці цапуватий дух лану, за яких казав Мангардт; у російській мові словом „коза“ зветься усяка частина загону, що припадає на пайку одному женцеві, те, що українці звуть технічним терміном „ручка“ („Словарь русскаго языка, составл. II-мъ Отдѣл. Акад. Наукъ“, т. IV, стовпець 1331). Так само білоруси звуть „козою“ ті клинуваті смужки, що їх лишають за собою недосвідчені й неохайні жалі (Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, 114).

У Бельському повіті Гродненської губ. про заплітувану „бороду“ казали: „изловили перепелицу“; місцевий автор убачає в цій назві не перепелицю, а жайворонка (Зеленинъ, Опис. рукоп. Г. Общ. I, 439), та в суміжних поляків перепелиця, przepiórka, найпоширеніша назва для розглядуваного в нас обряду, поруч з назвами: „коза“, „борода“. Варто відзначити, що в українських весільних піснях „„перепелкой‘ называется иногда невѣста“ (Труды Этнографическаго Отдѣла, VII, стор. 111 і 175, № 302).

У Білорусі, по тих місцях, де останнє колосся призначають для мишей, селяни вживають формули: „на-ця вамъ, мышки, на поли крышки [крошки]! Тутоцька вы спыживайця, а ды гумна ни бувайця!“ (Никифоровскій, Простонар. примѣты, 114).

Як бачимо, мало не всі подані вище назви й формули відбили у собі погляди розмірно пізньої доби, здебільшого вже християнської. Та походить наш обряд, звичайно, з доби давнішої, ніж християнізація слов'ян, і дослідники приневолені вигадувати гіпотези про первісну основу обряду, що нас цікавить.

§ 9. Ані Бистронь, ані Коперзинський, автори останніх етнографічних розвідок про „бороду“, нічого не кажуть про відповідні обряди у фінів. Воно правда, з численних фіно-угорських народів аналогічні

---

*) „Николиной *бороздкой*“ узивано незжатий шматочок ще й на Єнісеї (Кривошапкинъ, Енисейскій округъ, 1865, стор. 39). Не виключено можливість, що це стародавня назва, згодом усвідомлена, як „борода“? Той рівчачок, що за нього ми казатимемо далі, міг набути ім'я: „бороздка“.

обряди віднзначено трохи чи не в самої мордви [30]), та в них дуже різко позначивсь тісний звязок з культом предків, і з цього погляду для нас дуже важить спинитися на мордовських обрядах. Беручи на увагу, що і в українців пожертву коло „бороди" призначають де-не-де для померлих (див. попереду § 7), теоретично можна здогадуватися, що саме в культі предків ми знайдемо найдавнішу основу розглядуваного в нас циклу обрядів. До всього цього прилучимо такий звичай у Витебських білорусів: коли в хаті був недавно або є небіжчик, то „‚бородатый снопъ' [здѣсь иногда „бороду" срѣзаютъ и кладутъ въ послѣдній снопъ, а послѣдній привозятъ домой, чтобъ зерна изъ него употребить на засѣвъ] не везутъ домой, а оставляютъ въ полѣ, „чтобы мыши и птушки [птицы] помянули нябощика [покойника]" (Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, 115, № 824).

У саратовської мордви, коли помер чоловік, то влітку підчас жнив на пайку померлого лишають смужку хліба близько одного сажня (коли упокоїлася жінка, то залишають смужку проса, або конопель чи льону); вірять, що небіжчик на тім світі захоче їсти, і коли не лишити йому хліба, то він голодуватиме. Днів за трое дві бабуні з двома-трьома малими дітьми приходять на цю смугу спеціяльно на те, щоб сказати небіжчикові, що для нього залишено хліба; удаються до померлого, звучи його на йм'я, повідомляють його про залишений для нього хліб, далі сідають їсти принесене з собою печево, п'ють брагу та й ідуть собі додому. За скількись день на цю саму смугу приїздять усі родичі померлого, двома чи трьома возами, з трунками та частуванням; спочатку зжинають залишений небіжчикові хліб, далі частуються, згадуючи небіжчика, а тоді співаючи й танцюючи вертаються додому [31]).

У самарської мордви схожий обряд одзначено ще р. 1854: „Умершему дѣду или бабкѣ осенью оставляютъ на загонѣ [на полосѣ] часть несжатаго хлѣба; потомъ приглашаютъ на это мѣсто всѣхъ родственниковъ, каждое изъ привезенныхъ съ собою кушаній ставятъ на землю въ особой посудѣ и раскладываютъ огонь; послѣ этого каждый, въ память покойнаго, сжинаетъ нѣсколько хлѣба, кладя колосьями къ несжатому, и оставляетъ на мѣстѣ, умершему, не связывая въ снопы. Послѣ этого становятся въ рядъ, кланяются три раза ъъ землю, говоря: ‚дѣдушка, желаемъ, чтобы Богъ далъ тебѣ на томъ свѣтѣ вѣчный покой, а намъ доброе здоровье', и начинаютъ ѣсть привезенныя изъ дому кушанья, пить вино и пиво, прыгаютъ около огня, бросаютъ въ огонь кости и яичныя скорлупы. Поминаютъ дѣда такимъ образомъ ежегодно, до тѣхъ поръ, пока не умретъ старшій въ дому" (Д. Зеленинъ, Опис. рукописей Географич. Общества, III, 1204—5, рукопис А. Камінського 1854 року).

---

[30]) Спеціяльна розвідка A. Rantasalo, Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten (Sortavala, 1919), не знає аналогічних нашому обрядів.

[31]) М. Маркеловъ, Саратовская мордва (Саратовский Этнографический Сборник, I, 1922, стор. 135); з опису не зовсім ясно, чи везуть зжате додому чи лишають його на місці

Мордва-мокша в селі Покровськім Селищі Спаського повіту Тамбовської губ. лишає на останній смузі, на честь польових богів, скількись незжатих колосків, поклавши між ними хліб з сіллю [32]).

Як бачимо, хоч мордовські та слов'янські обряди й мають низку спільних рис, усе-ж цілковитої аналогії між ними нема. У слов'янському обряді останні колоски завсіди звязують, „заплітають", чого в мордовському обряді зовсім немає. У нас немає точних указівок і на те, що мордва лишає небіжчикам саме-іменно *останні* колоски; навпаки, у самарському обряді селяни, вже відділивши й пообіцявши небіжчикові певну частину загону, жнуть собі й далі. Обряд-же тамбовської мордви-мокші усіма сторонами ближчий до російського обряду, ніж до мордовського, і є всі підстави гадати, що його запозичено від росіян.

Узагалі-ж мордовський обряд лишається загадковим найбільше через свою ізольованість: в инших фінських племін такого обряду немає, та й у мордви він не є загальний. Не виключена можливість, що цей мордовський обряд повстав у наслідок місцевого розвитку культу предків, до якого він явно стосується. Щоб мордовський звичай був стародавній, це для нас річ непевна, бо його не знають инші фіно-угорські народи, та й у самої мордви він трапляється тільки зрідка.

Ґрунтуючися на сказанім, ми не маємо за можливе вважати мордовський обряд за прототип слов'янського й визнавати культ предків за основу для розглядуваного в нас слов'янського обряду.

Дещо спільне з описаним мордовським обрядом має, очевидячки, звичай комі-зирян, після обжинків їсти на полі, на межі, що поділяє двоє різних полів, особливу обрядову страву з масла та ячного борошна, т. зв. чомор, поминаючи при цьому померлих (В. П. Налимовъ, Загробный міръ по вѣрованіямъ зырянъ: „Этнографич. Обозрѣніе", 1907, № 1—2, стор. 5).

У марійців-черемісів недавно відзначено своєрідний обряд „годування серпа", sorla pukšaš: останніми незжатими стеблинами на лані оповивають серпи, якими цього лана жали; піднімаючи потім ці серпи з землі, видирають стеблини з корінням. У такому вигляді, оповиті останніми стеблинами з лану, серпи зберегаються усеньку зиму, аж до майбутніх жнив. Молитва, яку при цьому виголошують, каже: „Серпе, зачерпни нової сили!" (H. Holmberg, Die Religion der Tscheremissen, 1926 р., стор. 84—85; аналогічний обряд автор одзначає в естів-сетукезів). Тут, очевидячки, врожайна сила зберегається, разом з серпами, в останніх стеблинах з лану, видертих з корінням. Заборона видирати ці стеблини безпосередньо руками має аналогію в обряді Білозерського краю, де росіяни не чіпають руками „бородку Ильѣ": заплітають її серпом, а тоді притискують до землі камінюкою (бр. Соколовы, Сказки и пѣсни Бѣлоз. края, 533, № 70).

[32]) Повідомив А. Г. Данілін.

Вотяки, коли жнуть два останні снопи на лані, додержують цілковитої тиші. Снопи ці більші, рівняючи до инших, і звуться: снопи-матері, муми-культо, і „имѣютъ символическое значеніе родоначальниковъ семьи“ (Гр. Верещагинъ, Вотяки Сосновскаго края, 1886, стор. 214—215).

Таким чином, фінські обряди різноманітні й потрібують ще особливих дослідів. Вони безперечно звязані з культом предків.

§ 10. Описані попереду (§§ 5—7) три типи східньослов'янської „бороди“ не являють хоч трохи посутніх і різких відмін поміж собою, і їх легко можна позводити до одного основного типу. За такий основний тип ми повинні визнати перший (§ 5).

Спільні елементи, що об'єднують усі три типи, дуже посутні. Це — 1) залишення на кореню, незжатими, останніх колосків на лані, 2) їх „заплітання“ й звязування — вузлом або инакше.

Звязування „бороди“ відбилося і в народній термінології, де звичайні вислови „завязать“ і „завить бороду“. В Архангельській губ. одзначено технічні народні вислови загальнішого характеру, що беруть початок од нашого обряду: „хлѣбная борода завить“ — пообжинатися, „сѣнная борода завить“ — пообкоситися (Опытъ областного великорусскаго словаря. Спб. 1852, стор. 13). У Костромській губ. господиня заплітає останні незжаті „волотки“ на стерні „по солнышку“ й до того не голіруч, а спустивши рукава сорочки й прихопивши його [25]); відомо, що вкрита, не гола рука в обрядах є за магічний символ багатства. Ця магічна обстава не лишає сумніву в тому, що цю частину в обряді мають за дуже істотну й важливу.

В Арзамаському повіті Нижегородської губ. один з женців „вяжетъ изъ послѣднихъ колосьевъ три узла“, що й зветься: „борода Козьмы и Даміана“ (Опис. рукоп. Геогр. Общ. II, 834). Тут ми зустрічаємо святе число три. — В Ярославській губерні останні незжаті колоски звязують „куколкой“ [33]); ця назва споріднює цей обряд з „заломами“ (див. далі § 11), що основне їх значіння для нас ясніше.

„Бороду“ не звязують лиш тоді, коли її заплітають або закручують (напр., Труды Этнограф. Отдѣла, XI, № 1, стор. 33; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, 1874, стор. 176; Герасимовъ в „Этн. Обозр.“ 1900, № 3, стор. 133; та ин.). Очевидячки, закручування й звязування мають за рівнозначні дії, що можуть заступати одна одну. Звязування трапляється частіш, ніж закручування; звязують „бороду“ вузлом (або, як ми були бачили попереду, трьома вузлами), стеблинами, травою, пасом, червоною ниткою, стрічкою. Найчастіш у наших джерелах одначається червона нитка. Характерний є спогад бабусі Вольського повіту, що його записала експедиція 1925 р.: „бывало мы ее [„бороду“] свяжем красненькой ниточкой, хоть из пояса выдернем“ [2]).

---

[33]) И. Костоловскій, Изъ повѣрій Ярославской губ. („Этнографическое Обозрѣніе“, 1906, № 3—4, стор. 218).

Червона нитка легко могла заступити инші способи звязувати, як окраса, що має характер магічного оберегу. — Є підстави гадати, що за найдавніший спосіб звязувати „бороду" був вузол, без ніяких сторонніх матеріялів (пор. „Этн. Обозр.", 1896, № 2—3, стор. 202; Этн. Сборникъ, V, стор. 83, Обоян.; Опис. рукоп. Геогр. Общ. II, 980; Чубинск. III, 226, та ин.).

Коли „бороду" заламують (за це ми вже були казали попереду — § 5), то це не виключає її звязування, і частенько буває, що „бороду" одночасно й заламують і звязують. Напр., у кол. Сосницькому повіті на Чернігівщині „мужчина непремѣнно долженъ *заломать* эту бороду посреди на востокъ и опять пустить ее концами на востокъ же, послѣ чего онъ долженъ *перевязать* бороду вверху красною ниткою" [24]). Звязуючи „бороду" вузлом (не ниткою або чимось иншим), по суті, сливе необхідно її ще й заламувати (так само й закручувати або заплітати): зав'язати вузлом стеблини достиглих колосків, не надламуючи їх, це річ неможлива. Наші джерела, дарма що численні, описуючи цей обряд, за невеликими винятками, не досить докладно й точно, не завсіди відзначають заламлювання „бороди", навіть тоді, коли необхідно здогадуватися, що таке заломлювання відбувалося; напр., у матеріялах Чубинського [17]) повідомляється тільки, що женці „связываютъ изъ несжатыхъ стеблей ржи бороду, обращенную колосьями внизъ"; та коли так в'язати стеблини, звичайно, необхідно їх надламати. Деякі з наших джерел, точніші, і відзначають особливо, що стеблини заламувано або надламувано (Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, 176; Этн. Сборн., I, 334; „Этн. Обозр.", 1900, № 3, стор. 133: „перегибаютъ такъ, чтобы колосья свѣшивались на землю"; та инш.). Немає чого й казати, що в усіх випадках, коли „бороду" втоптують, її, само собою зрозуміло, й надламують. Коли К. Логіновський [23]) пише, що незжаті колоски „бороди" „*загибаютъ вовнутрь* и связываютъ въ небольшой снопикъ", то тут, треба гадати, знов-таки заламується стеблини, бо без цього загнути стеблини усередину снопа, звичайно, не можна.

У другому типі нашого обряду (§ 6) основа його зберегається цілком, та до цієї основи північні росіяни прилучили ще пóкришку або „шапку" над обрядовою „бородою". Тепер цю „шапку" розуміють, як окриття, що охороняє „бороду"; та не виключена можливість, що спочатку ця „шапка", як і сама „борода", мала проводити врожайну силу, „манау", у землю: колосся „шапки" спускається аж до землі. Думати про запозичення з боку тут немає підстав, бо подібного окриття чи футляра для „бороди" більше в жадного народа не відзначено. — Ті-таки північні росіяни утворили ще й „постелю Ильѣ": житню солому для такої „постелі" часом ріжуть, одрубуючи колосся, а часом прямо з колосками беруть жменями та й кладуть чотирикутником на землю поблизу „шапки":

[24]) Г. Базилевичъ, Мѣстечко Александровка (Этнографич. Сборникъ, издав. Географ. Обществомъ, I, Спб. 1853, стор. 334).

першу з чотирьох жмень колосками на схід, другу на південь, третю на захід і останню на північ [25]). З цим Костромським звичаєм можна зіставити хіба тільки звичай Гродненських білорусів оточувати „бороду" звідусіль невеличкими камінцями (Сборникъ II Отд. Акад. Наукъ, т. 72, 1902, стор. 236, Шейнові матеріяли).

У третьому типі нашого обряду (§ 7) прилучено новий елемент — офіру, що складається здебільшого з хліба та соли, а коли, то й з иншої харчи. Часом ця офіра одсуває й неначе поглинає багато елементів в обряді, що їх ми вважаємо за основні; часом-же вона живе поруч і разом з цими останніми елементами. Такий комбінований обряд Коростенської округи, що його описав 1926 р. К. Червяк (див. попереду § 1). І в Коростенському, і в Сосницькому [24]) обрядах ми бачимо одночасно й заламування „бороди", і офіру; звязування-ж „бороди" й офіра сполучаються раз-у-раз; особливо характерна тая відміна цієї останньої комбінації, де офіру ув'язують у „бороду" (Опис. рукоп. Геогр. Общ. II, 541, 594; Сборникъ II Отдѣл. Акад. Наукъ, т. 41, стор. 264; „Этн. Обозр." 1896, № 2—3, стор. 202; та ин.).

Для офіри коло „бороди" ми припускаємо двоє різних пояснінь. Перше: офіра могла потрапити сюди з ритуалу, що стосується до культу предків. За таким поясніннням можуть промовляти одзначені в нас попереду мордовські та инші фінські обряди (§ 9), а так само й повір'я, які трапляються зрідка в українців та білорусів (див. попереду §§ 7 та 9), про те, що „борода" призначається для небіжчиків. — Коли так пояснювати, то елемент офіри треба визнати за пізніше нашарування в хліборобському обряді, що має суто-магічну природу, яка не знає ще жадних духів.

Друге пояснення, що його ми особисто вважаємо за ймовірніше: в обряді „бороди" ми маємо магічну сівбу хліба на той рік, а така магічна сівба вимагає, щоб наявний був і плід од того засіву, врожай, як магічний прообраз майбутнього врожаю. Шматок готового хліба й з'явивсь коло „бороди", як такий магічний символ врожаю. Дуже характерно, що цей хліб де-не-де ще закопують у землю разом з колоссям „бороди" (Зеленинъ, Опис. рукописей Геогр. Общ. II, 696) або без них (див. попереду прим. 19). — Тільки вже згодом цей шматок хліба, спочатку символ урожаю, стали розуміти, як офіру; у звязку з цим новим толкуванням легко могло повстати й те, що цей хліб доповнювано сіллю та иншою харчею. Та докорінної відповіди на питання, кому призначується цю офіру, не було, звідки й повинна була повстати природньо велика різноголосність у відповідях на це останнє питання.

Усеньку концепцію, що лежить в основі розгляненого в нас обряду, ми уявляємо в такому вигляді. Зжатий врожай викликав первісного хлібороба на думку про те, як забезпечити врожай майбутнього року, точніш: як *продовжити* врожай цього року на той рік. Зжатий врожай доводить, що необхідна для нього рослинна або врожайна сила, „мана", є на певному лані, у певній обставі. Треба вжити заходів, щоб ця вро-

жайна сила не зникла, не перейшла на нове місце, яке важко буде знайти. Найкращий до того засіб — тепер-таки негайно засіяти на той рік на місці теперішнього врожаю, засіяти з теперішнього врожайного лану, поки він іще має в собі врожайну силу (мана). І от, одбувається магічна сівба з тих стеблин, які ще стоять на кореню, незжаті, які ще зберегли цілковитий звязок з урожайною обставою цього року. Для цього колосся незжатих стеблин попросту закопують тут-таки в землю: таким побутом безперервний врожай, звязок теперішнього врожаю з майбутнім забезпечено; незжаті останні стеблини своїм корінням органічно звязані з теперішнім урожаєм, а своїм колоссям дають початок врожаєві наступного року. Далі замість цілих колосків стали закопувати в землю самі зерна або-ж попросту нахиляти колосся незжатих стеблин до землі.

Таким чином знайдено було канал, яким сила („мана") теперішнього врожаю переходила на наступний врожай. Та процес такого переходу дуже довгий, він триває протягом цілої зими, і треба вжити заходів, щоб врожайна сила не змарнувалася за цей час; треба зберегти її цілком. Для цього треба зав'язати її вузлом, закрутити, щоб вона зберегалася неначе в полоні аж до наступної весни. Тут основний мотив, чом останні незжаті колоски на лані звязуються й закручуються. Може бути, для цього-ж на них надягають де-не-де й „шапку" (§ 6). У дальшому ці магічні в'язки віддавано під захист божеств — спочатку польових духів-хазяїв, а згодом християнських святих, що їхні свята збігаються з жнивами.

Таким чином, вузлом „Спасової бороди" колись звязувано силу врожаю, „мана". Етнологи знають, що з поняття „мана" у дальшому розвинулося уявління про душу. І до нас дійшло, як пережиток, народне повір'я, за яким у вузлах солом'яних „пасів" на снопах знаходяться саме душі (померлих); коли такий вузол розвязати, то душа одволюється; палити й кидати в гній такі вузли нерозвязаними чеське та польське народнє повір'я суворо заказує [35]).

Здогадні наші ідеї про магічну сівбу й про переведення врожайної сили з старого, зжатого лану на новий дуже прозоро виявилися у тій відміні нашого обряду, що її Н. А. Нікітіна спостерегала в-осени 1928 р. у росіян Бежицького (давніш Жиздрінського) повіту Брянської губ. у с. Песочні. Тут незжату „куклу" на останньому загоні жита пригинають колоссям до землі, а посередині перев'язують житніми-таки стеблинами, як і снопи. Та коли в-осени засіють першу смугу озимого жита, то цю „куклу" викопують руками з землі з корінням і встромляють її в центрі наново засіяної смуги — колоссям у землю, а корінням до гори —

---

[35]) Adam Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu Polskiego, 1921, стор. 117—118. Порівняти якутське повір'я, за яким в узлі мотузки може заховатися лихий дух, чом і не рекомендується брати від инших мотузку з вузлом (А. Е. Кулаковский, Материалы для изучения верований якутов: Записки Якутского Краевого Географического Общества, I, 1923, стор. 82). Вузол узагалі затримує, звязує душу й духів (Фрэзер, Золотая ветвь, II, 86).

щоб „дождаться на новой ниве такого же урожая, какого дождались на старой" (усно повідомила Н. А. Нікітіна).

§ 11. Прийнята в нас концепція, щоб пояснити розглянений обряд „бороди", надає, як бачимо, дуже великої ваги вузлові, звязуванню, заплітанню (закручуванню) й ґаламуванню обрядових стеблин. За довід на те, що ми тут не перебільшуємо вагу, яку мають вузол *) і закручування стеблин, можуть правити так зв. „закрутки" або „заломи" — народній обряд, що має спільну основу з „бородою", але протилежне призначення.

Як пересвідчені східні слов'яни, лихі люди, надто чаклуни та відьми, роблять на хлібних ланах, рідше на сіножатях, так зв. „зало́ми", инакше: за́крутки, заво́ї, за́вертки, ку́кли. „Заломи" ці роблять улітку, як цвіте жито або инакший хліб; українці нерідко об'єднують „заломи" з ніччю проти Йвана Купайла (24 червня за ст. ст.), а південні росіяни — з „семицким" або троїцьким тижнем. Мета в „заломів" подвійна; перша — відібрати „спорину" у хліба: лан з „заломом" дає обмаль зерна, бо нечиста сила переносить це зерно до клуні чаклунові, що зробив „залом". Друга мета — пошкодити господареві певної смуги, точніш: пошкодити тому, хто цю смугу жатиме й хто їстиме з неї хліб. Окрім володільця лану тут часто страждає женець, надто коли він доторкнеться до залому або зажене його, а так само й худоба, що їсть солому, зжату на такій смузі. Навіть миші та дрібні птахи не вільні од таких поганих наслідків (Никифоровскій, Простонар. примѣты и повѣрья, 263, № 2056). Люди й худоба в таких випадках звичайно дістають тяжкі хороби, що від них нерідко й вмирають. Та тут багато, коли не все, залежить од замови, з якою зроблено залома. Деякі чаклуни заламують на невеличке нещастя, напр., щоб, як возитимуть снопи, поламалася вісь коло воза [36]).

Нас цікавить тут тільки перша мета залому, бо тільки вона має органічний звязок з механізмом заламування. Способи заламувати заломи вражають нас тим, що страшенно скидаються на заплітання „бороди": там і тут ми бачимо, що стеблини на кореню звязують вузлом, закручують і заламують. Ось скількись описів залому, що ми їх наводимо буквально з наших джерел.

На Україні, на Полтавщині „когда хотятъ сдѣлать хозяину зло, то на его нивѣ берутъ на корнѣ, сколько можно захватить въ руку ржи, овса или гречихи, переламываютъ солому въ правую сторону, а закручиваютъ влѣво; иногда подкладываютъ подъ заломъ яичную скорлупу, уголь и глину; все это сопровождается разными таинственными наговорами, сообразно тому, какой вредъ желаютъ сдѣлать. Называютъ это: закрутка. Если кто нарочно или нечаянно сорветъ, сожжетъ или скоситъ ее, того непремѣнно постигнетъ лихо [зло], какое наговорено закрутчи-

*) Про магічне значіння вузлів див. Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, II, 82 і дл.

[36]) Труды Общества изслѣдователей Волыни, V, 1911, стор. 18, № 35 (Кравченко про Глухівський повіт).

комъ; т. е., или весь домъ его опустѣетъ, какъ яичная скорлупа, или все хозяйство его сгоритъ въ уголь, или наконецъ самъ хозяинъ нивы умретъ скоропостижно (что знаменуетъ глина, которую будто бы берутъ на кладбищѣ). Закрутки дѣлаются знахарями; къ нимъ же и обращаются за помощью, чтобъ отвратить ожидаемое зло; знахарь вырываетъ его и сжигаетъ на мѣстѣ"[37]). На Україні-ж „завивки [заломы] дѣлаются такимъ образомъ: берутъ два пучка стеблей ржи или пшеницы и, не вырывая ихъ, связываютъ вверху въ особенный узелъ и колосья втыкаютъ въ землю" (Чубинскій, Труды экспедиціи, III, 1872, стор. 193). „Закрутку дѣлаетъ дурной и злой сосѣдъ по ненависти къ сосѣду: онъ завиваетъ колосья ржи на сосѣдской нивѣ, загинаетъ колосья концами отъ солнца и дѣлаетъ завязку"[38]).

У білорусів — „во время хлѣбнаго налива на нивѣ намѣченной жертвы лиходѣй захватываетъ правою рукой нѣсколько стеблей и, держа ихъ въ горсти, нѣсколько разъ обходитъ вокругъ захваченныхъ стеблей, отчего послѣдніе скручиваются почти до корней; остановясь лицомъ на полночь [на сѣверъ], онъ дѣлаетъ надломъ стеблей въ ту же сторону" (Никифоровскій, Простонародн. примѣты и повѣрья, 263). У білорусів-же „въ *заломахъ* горсть стеблей изламывается и колосья приникаютъ къ землѣ; въ *завиткахъ* берутся двѣ сосѣднія горсти стеблей, скручиваются каждая жгутомъ и завиваются вверху въ видѣ арки; въ *закрутахъ* горсть стеблей скручивается жгутомъ и завязывается въ видѣ узла"[39]). У росіян Тульської губ., як цвіте жито, чаклуни голяком, стоючи на іконі, „завязываютъ простымъ узломъ горсть стеблей колосьями книзу — съ тѣмъ, чтобы вынуть спорину изъ хлѣба и къ себѣ привесть" (А. Тейльсъ, Замѣтки и повѣрья народныя и чары колдуновъ. Сарапулъ, 1915, стор. 28, № 40; дані 1850 року).

Отаких витягів можна було-б і ще понаводити. Скрізь ми зустрічаємо ті самі обрядові елементи, що й у „бороді": звязування вузлом, закручування, заламування стеблин на кореню. Рідше трапляється, щоб заломи перев'язувано червоною стрічкою, ниткою або волоссям[40]). Ті самі елементи відбилися і в замовляннях, що їх виголошують, роблячи „залом": „Выкручу, заверчу, колосками въ землю, шоб [чтобы] нашли вси муки на цілу землю" (Bystroń, Zwyczaje żniwiarskie w Polsce, 258, про Волинь); „ламлю заломы! ўниз каласэ [колосья] — на яго валэ [воловъ]; каласэ ў землю — на яго семью"[41]).

---

[37]) Ал. Сементовскій, Малорусскія и галицкія загадки. Кіевъ, 1851, стор. 44, прим. 43.

[38]) Н. Маркевичъ, Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ. Кіевъ, 1860, стор. 93.

[39]) Е. Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, вып. 8. Вильна, 1912, стор. 264.

[40]) А. Сержпутовскій, О завиткахъ въ Бѣлоруссіи („Живая Старина", 1907, № 1, стор. 34, Слуцький повіт).

[41]) П. Демидовичъ, Изъ области вѣрованій и сказаній бѣлоруссовъ („Этнографическое Обозрѣніе", 1896, № 2—3, стор. 126).

Воно правда, є й важливі відміни у процесі заплітання „бороди" з одного боку й заламування „заломів" з другого. „Бороду" заплітають вже як пообжинаються, коли всенький врожай вже зібрано; „заломи" — влітку, коли цвіте або-ж наливається пашня, коли врожай допіру ще назначається й увесь у майбутньому. Друге: „бороду" заплітають на схід, до сонця; надто суворо це підкреслюється в Сосницькому повіті, де „мужчина непремѣнно долженъ заломать эту бороду посреди на востокъ и опять пустить ее концами на востокъ же, какъ бы въ благодарность за начало и за конѐцъ"[31]). Навпаки, „залом" ламають на північ або на захід, од сонця (див. попереду повідомлення Маркевича, Нікіфоровського); у Мценському повіті „залом", окрім того, „завязывается особеннымъ образомъ съ лѣвой руки на правую" (Опытъ областного великор. словаря, 95, кýклы). Трете, „бороду" заплітає володілець лану або женець, тимчасом як залом робить лиходій або чаклун на чужому лані, нерідко вночі, голий і в антихристіянській обставі, напр. стоячи на іконі (див. попереду Тейльсове повідомлення). Четверте й головне, „бороду" заплітають, маючи на думці добре — викликати врожай на той рік, залом роблять, маючи на думці лихе.

Географічне поширення „заломів" значно вужче, ніж поширення обряду „бороди"; окрім слов'ян східніх „заломи" відомі ще латишам[42]) та литовцям, і ці останні, як гадає Бистронь (стор. 260), цей звичай запозичили від росіян. Як менш поширений, обряд „заломів" треба визнати за новіший, рівняючи до обряду „бороди". Ледві чи можна вагатися в тому, що обряд „залому" було утворено, як антитезу, як зворотне діяння обряду „бороди"; протилежна мета природньо потягла за собою низку протилежних дій і в самому процесі обряду; та основні моменти залишилися ті самісінькі, це: звязування вузлом, закручування та заламування.

А втім, ми повинні з'ясувати основне значіння „залому", не вирішуючи поки-що наперед питання про його аналогію з „бородою". Як вірять селяни в Тульській губ., чаклуни роблять заломи „для того, чтобы у нихъ было больше хлѣба: нечистая сила съ того загона [полосы], гдѣ они дѣлаютъ куклу [заломъ], по зернамъ натаскиваетъ имъ полные закрома; черненькія букашки (жучки), что ползаютъ въ узлѣ куклы, по мнѣнію многихъ, есть нечистая сила"[43]). „Въ подтвержденіе переема спорины [спорости хлѣба] разсказываютъ: одинъ попъ завязывалъ часто куклы [заломы], но какъ стали за нимъ подмѣчать, то неутерпя (ибо колдуна на сіе такъ и позываетъ, какъ говорятъ) онъ послалъ своего

---

[42]) Ф. Трейландъ, Матеріалы по этнографіи латышскаго племени (Труды Этнографическаго Отдѣла, VI, 1881, стор. 192; зав'язують червоною ниткою). В естів одзначено чарівні снопи (Zaubergarben), що їх чаклуни кладуть на ланах Купальської ночи; господар повинен їх попалити: инакше не вродить (Boecler und Kreutzwald, 1854, стор. 144).

[43]) А. Колчинъ, Вѣрованія крестьянъ Тульской губ. („Этнографическое Обозрѣніе", 1899. № 3, стор. 43).

батрака завязать у кого-то на десятинѣ куклу; но батракъ, убоясь Бога, вмѣсто хлѣба заломилъ дубовую вѣтвь, отчего у попа закрома наполнились дубовымъ листомъ до верху, вмѣсто хлѣба" (Тейльсъ, Замѣтки и повѣрья и т. д., 1915, стор. 28).

Таким чином, через „залом" чаклун улаштовує своєрідний канал, що сполучає його стодолу з чужим ланом, і цим каналом урожай з чужого лану йде до чаклунової комори. Ми бачили були попереду, що коли роблять „залом", то колоски спускають долі, до землі, ба навіть часом устромляють їх у землю (повідомл. Чубинського). Більш ніж природньо здогадуватися, що саме землею врожайна сила („мана") і йде з певного лану до чаклуна. Т. ч., тут одбувається щось цілком аналогічне з „бородою", де так само колосся пригинають до землі й часом закопують у землю; тільки в „бороді" врожайна сила, що плине цими колосками у землю, лишається в цій смузі, зберегаючись аж до весни; а коли чаклун робить „залом", то скеровує її до себе — до своєї комори або на свою смугу.

Первісні перед-анімістичні погляди про рослинну врожайну силу („мана") збереглися ще в пережитках у білорусів і в фінів. Отож, марієць-черемис на-провесні відбирає „спорину" з лану свого сусіди на свій способом, трохи аналогічним нашому „заломові": надівши навиворіт усеньку свою одіж і надівши на ноги взуття п'ятками наперед, марієць викопує з чужого поля частину озимого й садовить на своїому полі корінням догори (Зеленинъ, Описаніе рукописей Географ. Общ., I, 433); очевидячки мається на думці, що сила, яка сприяє зростанню рослин, перейде на дане поле й тут підсилить зростання пашні. Так само й білорус вірить, ніби рослина може рости в землю, і в замовлянні, коли сіє, вимагає, „чтобы ростки ржи пробивались внизъ, а корни вверхъ" (Этнографическій Сборникъ Географ. Общ., II, 1854, стор. 257).

Коли чаклун тільки зав'язує вузол на сусідовому лані, не скеровуючи колосся „залому" в землю, тоді він, живовидячки, здобуває собі чужий врожай инакшим способом або навіть зовсім не здобуває; та зав'язуючи врожайну рослинну силу саме як цвіте лан, задовго перед тим, як він достигне, він природньо позбавляє таким способом чужий лан врожайної сили: вузол зав'язує, спиняє дальше зростання пашні, дальший біг по стеблинах врожайної рослинної сили. Основна відміна між „бородою" та „заломом" лиш та, що в „бороді" рослинну силу зав'язується перед зимою, після обжинків, а в „заломі" передчасно, у критичний момент, як достигає пашня.

ВІРА БІЛЕЦЬКА.

НАЙМИТСЬКІ ПІСНІ.

Наймитські пісні являють собою окрему групу заробітчанських пісень, що утворювалися поруч з бурлацькими та чумацькими і, як і вони, виросли на ґрунті лірично-побутової пісні, у багатьох своїх варіянтах виразно репрезентуючи пізнішу добу з властивими їй новими соціяльно-економічними умовами.

Ці пісні складали ті люди, яким „світ не вільний ні в будень, ні в свято", коли зменшилися можливості тікати від злиднів та кріпацтва на Дін і в Чорноморські степи, а доводилося жити й працювати в себе вдома, поневіряючись по наймах. У звязку з розшаруванням села склалися певні взаємовідносини між протилежними селянськими групами, що й стали за теми для наймитських пісень. Ці взаємовідносини утворилися переважно в покріпацьку добу [1]).

В. В. Іванов [2]), дослідник селянського життя кінця минулого століття, накреслює чотири групи — розподіл, що про нього свідчать сами

---

[1]) Проф. М. Яворський (Україна в епоху капіталізма. ДВУ. 1925, ст. 37) пише: „Капіталістичний спосіб продукції, втягаючи остаточно в сферу своєї діяльности сільське господарство поміщика на Вкраїні, не залишив на боці без своєї уваги й дрібного селянського хліборобства. Процес обезземелювання селянина, що вкупі з диференціяцією сільського виробника являється типічним для складання капіталістичних відносин в хліборобстві, мав своє місце в українському селі й раніш, та тоді цей процес або втягав у свою сферу діяльности тільки не покріпачену частину населення, або виявлявся, як результат втягування самого поміщицького господарства в систему капіталістичного підприємства. Тепер, однак, він втягати почав всі хліборобські господарства однаково в сферу своїх впливів, звичайно для маси селянства негативних руїнницьких, бо придушував кволі селянські підприємства, розвалював їх, пролетаризував їх власників у масі, довершуючи одночасно їх диференціяцію остільки, що вибирав сильніші з них для процесу накопичування в їх руках шляхом оренди чи купна земельних наділів для процесу організації глитайських підприємств.

Умови тієї диференціяції заіснували вже в час проведення реформи 1861 року, коли то втворено ріжні категорії дрібних хліборобських підприємств вже хоч-би впровадженням категорії даремних наділів, впровадженням врешті модуса вищих і нижчих наділів. Тепер ці умови з недородами, з практикованою широко орендою, з важкими податками ширшали, поглиблялися, допроваджуючи до того, що почали творитися цілі маси обезземелених, яких капіталізм взявся виганяти на заробітки, скуповуючи їх землицю руками глитая".

[2]) „У сьогочасному селі — пише В. В. Івановъ (Жизнь и творчество крестьянъ Харьк. губ. Вступна стаття. Стор. IX—X) — помічаємо мало солідарности, мало спільних інтересів, спостерегаємо багато фактів, що свідчать про боротьбу. Завсіди чуємо: „І ти,

селяни. Це жупанники, дукачі, мужики й голь... Цими назвами влучно позначається загальний стан кожної групи. Що вищий шар, то ясніше визирає бажання відокремитися, зовнішнім виглядом виявити свою опрічність. На чолі першої групи стоять селяни, або, краще сказати, виходні з селян, оскільки вони порвали безпосередній звязок з хліборобством і торгують крамом, товаром шевським, чи то утримують заїзди, держать шинки, то-що. Окрім цього, вони заробляють зсипками, орендами й бакшами. Це „глитаї", „жмикрути", у їх копійка нетрудова. Вони не беруть безпосередньої участи в селянському виробництві, „на легкий хліб пішли, робити не хотять", „цілий день клопоче, а не робить" — говорять про їх ті, що несуть на своїх плечах усю вагу накопичення їхнього багатства. Вони, а так само їхні родини останніми часами одірвалися від мужицького побуту, живуть „по благородному", репрезентуючи на селі міську культуру. Дукачі — це міцні селяни представники давнього господарського типу, живуть великими родинами, мають усе своє, все сами для себе готують. Працюють вони „коло хліба", додержуючись старовини й традицій. На протилежному кінці стоїть зубожале селянство: „голь", „наймити". Це ті, що про себе кажуть: „Робиш, робиш, а ні ззаду, ні з-переду", „до поту робиш, а босий ходиш", „найнявсь, як продавсь, одслуживсь — викупивсь". Це чужі робітники: поденники, ціпурники, косарі, сокирники, пильники й ті, що шукають заробітку десь инде: забродчики, заборяни, гайдарі. У голи одна втіха: „Заробиш кревно, проп'єш певно, нікому не в ніжку!" Немає дива, коли тут, поруч цілком байдужого настрою бачимо лютість і ненависть проти багатіїв. Отже на цьому ґрунті зросла певна поетична продукція, позначна кількість наймитських пісень, що трапляються в багатьох збірниках. Головні мотиви цих пісень — важка праця, поневіряння по наймах, скарги на погану харч. Загальний кольорит — відчай, безкрая туга, безнадійність.

Брак відомостей у попередніх записувачів за те, як, коли й за яких обставин співано цих пісень, мало не спорадичні нотні записи, все це спричинилося до того, що не все в їх зрозуміле, а головне бракує певних вказівок на те, як свого часу вживали й виконували ці пісні. Отож, сливе немає вказівок на те, чи виконували їх хором, чи соло, підчас праці, чи в хвилини відпочинку, на вулиці, або в корчмі. В більшості варіянтів цих пісень оповідається про наймитське життя від першої або третьої особи; тільки в одному варіянтові трапляється перша особа множини. Може бути, що тим самим пісня пристосовувалася до хорового виконання [1]).

бісів сину, чортів голяк, рівняєшся до мене! Я тебе куплю й продам. У тебе одна душа при тілі, кішки нема в хаті, а я — хазяїн! — Та чорт твого батька бери, я хоч бідний та чесний. Ти мене своїм багатством не годуєш, а сам не наїсися ніколи, з других дереш!"...

[1]) Через те, що пояснювального матеріялу до пісень цієї групи бракує, дозволю собі навести спогади відомого кобзаря І. І. Кучугури-Кучеренка про виконавця таких пісень. На моє запитання, чи не мав Кучугура-Кучеренко в своєму репертуарі наймитських пісень (кілька зразків я йому прочитав), він розповів дещо з своїх спогадів

Розглянуті в мене варіянти дають змогу накреслити 4 типи наймитських пісень. У першій з цих пісень змальовано важке наймитське життя у хазяїна, що належить до тієї групи заможного селянства, яка порвала з хліборобством, перейшовши на легкі заробітки, а саме скуповувала й розводила товар, держачи для цього й наймитів. На зразок візьму варіянт Чубинського[1]), як повніший та мистецьки закінчений, де за героя править наймит-бурлака:

Нема горя так нікому,
Як бурлаці молодому,
Гей, гей,
Як бурлаці молодому!
Що бурлака тірко робить,
Аж піт очі заливає,
А хазяїн його лає,
А хазяйка повторяє:
— Де ти в чорта волочився,
Заросився, замочився,
Вечеряти опізнився?
Лягай спати серед хати,
Бо нічого вечеряти;
Лягай спати серед хати
До порога головами,
Вставай рано за волами.
Та ще бурлак не послався,
А хазяїн вже й проспався.
— Вставай, бурлако, за волами
З ремінними батогами.
Не вбувайся, не вмивайся,
Нема свитки — не вдягайся,
За волами поспішайся.
Яром, яром за товаром,
А горами за волами,
Солонцями за вівцями!
Ой з-за гори, з-за крутої
Чорна хмара виступає,
Білий сніжок випадає,
Бурлак ноги підгинає,
Отця й неньку споминає: —
— Мати-ж моя старенькая!
Нащо мене породила,
На біленький світ пустила,
Щастя-долі не вділила!
Було-б тобі, моя мати.

„97-го року в с. В'язовій коло Костянтинівки Богодухівського повіту в теплий погожий день після Великодних свят. сиділи на призьбі під корчмою з одним дядьком, тамошнім селянином Матвієм Лавріненком. Замолоду він батракував, а невеличким хлопцем був проводирем у покійного кобзаря Олексія Халявки. Під старість копав по селах колодязі й жив, перебиваючись з хліба на воду. Цей чоловік дуже любив кобзарів; сидячи в корчмі він мене частував і з великою охотою слухав пісень і гру на кобзі. Питав мене, чи не знаю я такої пісні, і заспівав сам про багатиря й наймита, от таку, як і ви прочитали". Що-до характеристики згаданої пісні Кучеренко зазначив, що співається вона протяжно; в нотному записові Ів. Колесси кожен куплет теж закінчується fermatto. (Записано 29 листопада 1925 р. в Харкові). Тут я маю на оці першу з розглянутих у цьому розділові пісень.

За звязок наймитських пісень з корчмою каже і варіянт пісні з І. Колессиного збірника:

Стойит коршма над болотом, стойит коршма над болотом
Гей, гей, та пошита околотом.
Йа би йейі злотом побиў, шчо йа ўже ў ныі гроший пропиў.
Ішоў бурлак йа с панщини, та повернуў до коршмини.
Бурлак у коршмі напивайе, господині нарікайе,
Господині нарікайе, а господар усе лайе...

Етнографічний збірник. Вид. Етн. Ком. Наук Т-ва ім. Шевченка, т. XI. Галицько-руські народні пісні з мельодіями, зібрав у с. Ходовичах д-р Іван Колесса, стор. 87. Другий варіянт без вступу, починається „Ой ти, дочко, ой ти мати, дай бурлаку вечеряти". Дуже близький до розглянутого вище варіянту у Головацького, стор. 87—88.

[1]) Чубинський, т. V, стор. 472, № 55. Пісня з Харківщини.

На світ мене не родити:
Довелося, молодому,
Усякому догодити!
Було-б тобі, моя мати,
Малим дитям прикопати
Високою могилою,
Маленькою дитиною!

Цю пісню можна поділити на сім таких частин: 1. Вступ. 2. Коротка характеристика важкої бурлацької праці. 3. Господар та господиня лають бурлаку й посилають не вечерявши спати. 4. Короткий сон бурлаки. 5. Ранком господар будить і виганяє бурлаку на роботу до худоби. 6. Праця коло товару підчас осінньої негоди. 7. Сум та спогади за отця-неньку.

Зазначеної композиційної схеми додержуються відомі мені 13 варіянтів цієї пісні, сливе не порушуючи її, а тільки відрізняючись одна від одної в деталях.

1. Вступ:

Чуб.[1]) б. Нема на світі гірш нікому. Головацьк.[2]) а. Нема в світі так нікому. Головацьк.[3]) б. Вступ проминено зовсім. Головацьк.[4]) в. Також. Яворницьк.[5]) а. Також. Яворницьк.[6]) б. Та нема в світі так нікому. Метлинськ.[7]) а. Нема в світі гірш нікому. Метлинськ.[8]) б. Як у Головацького а. Гнідич[9]). Нема гірш нікому. Коципинськ.[10]). Нема гірш так нікому.

2. Важка бурлацька праця:

Чуб. б. Нема зовсім. Головацьк. а. Бурлак ходит, работає, А спочинку ніч не має. Головацьк. б. Нема. Головацьк. в. Бурлак робит і працує, Кажуть люди, що марнує. Метлинськ. а. Чумак робить і працює, І піт очі заливає, І піт очі заливає, А хазяїн бурлака лає. Метлинськ. б. Що він робить, виробляє, Аж піт очі заливає. Яворницьк. а. А бурлака добре робе, Аж піт очі заливає. Яворницьк. б. Та

---

[1]) Чубинскій, т. V, стор. 1014, № 125.
[2]) Головацкій, Народныя пѣсни галицкой и угорской Руси, ч. II, стор. 79.
[3]) Ibid., ч. II, стор. 30.
[4]) Головацкій, ч. II, стор. 82, зіпсований варіянт.
[5]) Д. И. Эварницкій, Малорусскія народныя пѣсни. 1906, стор. 580.
[6]) Ibid, стор. 581.
[7]) Метлинскій, Народныя южно-русскія пѣсни. Кіевъ 1854, стор. 464.
[8]) Ibid.
[9]) Гнѣдичъ, Мат. по нар. слов., т. II, вип. I, стор. 104, № 694.
[10]) А. Коципинський, Пісні, думки й шумки руського народа. Київ 1885, стор. 33—35.

Не можна обминути білоруського варіянту цієї пісні:

Всю ниделю батрак рабатаить,
Придеть двору, хозяин ругаить;
— „А йде шляўся, батрак валачиўся,
На вичерю, батрак, апазниўся?
Кьгда хочеш, батрак, дак вячерій,
А ня хочеш, спать лажися!"
Хазяюшка, шельма, прашнаетца:
— „Ставай, батрак, дми лычину,
Бяри вобув, обывайся,
Бяри коўшик, амывайся,
Бяри рушник, обтирайся,
Бяри пугу, валоу гани!"
Волы рявуть, с хлеву ня йдуть.
Яны сваю судьбу чують:
Нажи нетрють валоў резать,
За тым яны с хлева ня йдуть.

Записки Русскаго Географическаго Общества, т. XXVII. Смоленскій Этнографическій сборникъ, ч. IV. Составилъ В. Н. Добровольскій. Москва 1903, стор. 501.

бурлак робе, зароблке, Аж піт очі заливає. А все в шинку пропиває. Гнідич. Що не робить, роботать, Аж піт очі заливаеть. Коципинськ. Нема зовсім.

3. Господар та господиня лають бурлаку:

Чуб. 6. Поширений діялог між бурлакою та хазяйкою: „Де ж ти, бурлак, забарився, На вечерю припізнився?" — Ой не був я на охоті, Іно був я на роботі, Гей, гей, Іно був я на роботі! Ішов робити, доробляти, Щоби дала вечеряти. Гей, гей, Щоби дала вечеряти. — „Не палила, не варила Тай нема що вечеряти. Гей, гей... Лягай, бурлак, і так спати!" Головацьк. а. Ідеть бурлак із панщини, „Дай вечеряти, газдине!" „Лягай, бурлак, тако й спати, Бо нема, що вечеряти, До порога головами, Вставай рано за волами!" Головацьк. 6. „Устань, дочко, устань мати, Дай бурлаку вечеряти, Гей, гей, Дай бурлаку вечеряти! — Повечеряй, лягай спати. Гей, гей. Повечеряй, лягай спати. До порога головами, А до столу тай ногами, Гей, гей"... В цьому варіянтові лайку переставлено в кінець пісні: „Де ж ти бурлак забавився, По коліна заросився? Гей, гей... — „Облогами за волами, А шуваром за товаром, гей, гей... Манівцями за вівцями (2), гей, гей..." „Не ходив ти за волами, Але єсь ходив за гульками, гей, гей... Не ходив єсь за вівцями, Але за молодицями, гей, гей"... Головацький в. Ідеть бурлак із панщини — „Давай, жінко, вечеряти, Бо вже бурлак іде спати, Треба спати, не дрімати". Метлинський а. ...Хазяїн бурлака лає, Хазяїн бурлака лає, а хазяйка помагає. Прийшов бурлак до хати: „Дай, хазяйка, вечеряти". „Не топила не варила, нема чого вечеряти, Нема чого вечеряти, лягай бурлак і так спати! Чи на землі, чи на лаві, до порога головами, Завтра рано за волами!" Метлинський 6. Де ти, бурлак, волочився? заросився, замочився, Заросився, замочився, вечеряти опізнився? Лягай бурлак і так спати, бо нічого вечеряти, До порога головами, а до покутя ногами. Яворницьк. а. А хазяїн п'є-гуляє, А хазяйка його лає. — Гей, гей. А хазяйка його лає... — А де був, бурлаче, волочився, Вечеряти опізнився? А лягай, бурлаче, й так спати, Бо нічого вечеряти, А до порога ж головами; Вставай рано за волами. Яворницький 6. А хазяїн його лає, А хазяйка повторяє: — Та де ж ти шлявся, волочився, Що вечеряти опізнився? Та коли хочеш, то вечеряй, А не хочеш, лягай спати. Та лягай спати серед хати, Та до порога головою, А до припечка ногами, Вставай рано за волами. Та за волами облогами, За товаром — крутим яром. За вівцями манівцями, За свиньми все полями. Гнідич. А хазяїн його лаїть, хлібом докоряїть. Де ти шлявся, волочився, затрьопався, замочився, Що вечерять опізнився? Не вечерявши, спать лягає, що до стола постолами, До порога головами, Вставай рано за волами. Коципинський. Заросився, забродився, Де ти, бурлак, волочився? Гей! гей! Де ти, бурлак, волочився? Яром, яром, за товаром, А лугами за волами. Гей, гей! А лугами за волами! Прийшов бурлак та й до хати: Дай, хозяйко, вечеряти! Гей, гей! Дай, хозяйко, вечеряти. Ні палила, ні топила, Вечеряти не варила. Гей, гей! Вечеряти не варила. Лягай, бурлак, і так спати, Нема чого вечеряти. Гей, гей! Нема чого вечеряти!

4. Формула короткого сну бурлаки:

Чубинськ. 6. Ой ще бурлак не здрімався, Вже господар переспався. Головацький а. А ще бурлак не здрімався, А вже газда переспався. Головацький 6. Єще бурлак не вложився. Вже господарь пробудився. Головацький в. А ще наймит не вбернувся, Газда встав і обувся. Метлинськ. а. Єще бурлак не стелився, Вже хазяїн пробудився. Єще бурлак не вкладався, А вже хазяїн проспався. Метлинськ. 6. Ще бурлака не послався, Вже хазяїн і проспався. Яворницьк. а., Яворницьк. 6. Нема. Гнідич. Ще бурлака не уклався, а хазяїн вже проснувся. Коципинськ. Ще й бурлака не послався, а хазяїн вже проспався.

5. Ранком господар будить і виганяє бурлака до худоби:

Чубинський 6. Вставай, бурлак, годі спати, Час з волами помандрувати. Гей, гей... Ой встав бурлак — не вмивався, Глядів платка — не втирався, Глядів чобіт — не взувався, Глядів свити — не вдягався, За волами так пігнався. Головацьк. а. „Вставай, бурлак,

воли гнати, А в час з поля повертати!" Ой встав бурлак, не вмивався, За волами поквапляввся, Гей, гей, за волами поквапляввся. Головацьк. б. Час бурлаку уставати, На долину воли гнати, Гей, гей, на долину воли гнати! Не чесався, не вмивався, Не мав паса, не впасався, Не мав ходак, не взувався, Гей, гей, не мав ходак, не взувався. Головацьк. в. Устав бурлак, не вмивався, Не було в що, не вдівався. Іди, бурлак, воли гнати. Метлинськ. а. „Вставай, бурлак, годі спати; Пора в поле воли гнати!" Устав бурлак, зашатався, Нема чобіт — не взувався, Нема свитки — не вдягався, Погнав воли, — не вмивався, Зароснвся, замочився... а де бурлак волочився? Метлинськ. б. „Вставай бурлак, годі спати, Пора у степ воли гнати!" — Ой бурлака не вмивався, нема свити — не вдягався, Нема чобіт — не вбувався, за волами поспішався. Яворницьк. а. ...вставай рано за волами. А устав бурлак — не вмивався, І в постоли не вбувався, За волами поспішався. Яворницьк. б. А заспався, не вмивався, Нема хустки — не втирався, Нема чобіт — не вбувався, Нема свити — не вдягався, За волами поспішався. Коципинськ. Вставай, бурлак, годі спати; Пора воли у степ гнати! Гей, гей! Пора воли у степ гнати! Встав бурлака, зашатався, Чорт-ма чобіт, не взувався! Гей, гей! Чорт-ма чобіт, не взувався! Нема свити, не вдягався, За волами поспішався. Гей, гей! За волами поспішався.

6. Праця коло товару підчас осінньої негоди:

Чубинськ. б. За волами поспішає, Трошки снігом притрясає. Головацьк. а. Яром, яром за товаром, Оманцями за вівцями, гей, гей. Чорна хмара наступає, Буйний вітрець повіває, гей, гей. Дрібний сніжок притрясає, Бурлак ніжки піднімає, гей, гей, Головацьк. б. Єще до дня три годині, Бурлак с воли на долині, гей, гей. Дробен дощик покрапляє, Білий сніжок потрясає, гей, гей. Білий сніжок потрясає, Бурлак ніжки підношає, гей, гей. Головацький в. Нема. Метлинськ. а. Яром, яром, за товаром, Стежечками за бичками, А порою — за водою. Чорна хмара виступає, дрібний дощик викрапає, Білий сніжок випорхає, бурлак ніжки піднімає. Метлинськ. б. Пішов яром за товаром, а лугами за волами -- Трудно жити з ворогами! Яворницьк. а. А біжить бурлак, тай ще свищить, Під ногами комиш тріщить, Іде бурлак гукаючи, Та сірих волів шукаючи. Яворницьк. б. Ой синя хмара наступає, Дробен дощик накрапає, Бурлак ноги підгинає, Тай на небо поглядає. Гнідич. А бурлака з хати подався, Що буграми за волами, Манівцями за вівцями. Коципинськ. Пішов яром за товаром, А лугами за волами. Гей, гей! А лугами за волами.

7. Сум та спогади за отця-неньку.

Чубинськ. б. Бурлак в полі примерзає, Отця-матку споминає: „Ой ти, мати, порадлива, Нащо ти мене вродила"? — „Ой вродила-м тя на муку, Господару на услугу". Головацьк. а. Бурлак ніжки піднімає, Свою неньку споминає: гей, гей. — Ненько ж моя рідненькая, На що'сь мене породила? гей, гей. По світі'сь мя зносила, Щастя-долі не впросила, гей, гей. Головацьк. б. Бурлак ніжки підношає, Свою мати споминає, гей, гей. — Мати ж моя чорнобріва, На що ж мене породила? гей, гей. Єдного'сь мня сина мала, Бурлаком есь мни назвала, гей, гей. Понад річку'сь мня носила, Чому'сь мене не втопила? Гей, гей. Головацький в. Нема. Метлинськ. а. ...бурлак ніжки піднімає, Батька, матерь нарікає: „На що ж мене, мать, родила, Щастя-долі не вділила. Метлинськ. б., Гнідич, Коципинськ., Яворницьк. а. Нема. Яворницьк. б. Та подай, Боже, з неба смерти, Пора бурлаку умерти.

Як то видно з 13 розглянутих варіянтів, пісня складається за певним планом, де один художній образ послідовно змінюється на инший, дарма що в деяких варіянтах помічається переставлення, наприклад, у Головацьк. б. та инш. Що-до окремих образів, по різних варіянтах вони різняться як з боку лаконічности чи сили вислову, так і з боку більшого чи меншого емоційного забарвлення, що особливо знати в кін-

цевому звертанні до отця-неньки. Сумний настрій викликає картина похмурого осіннього ранку, коли „з-за гори, з-за крутої чорна хмара виступає, білий сніжок випадає“, що її змальовано в зачині пісні. Хвиля скорботного настрою, що вибухає наприкінці пісні, є її домінанта; роля-ж попередніх образів — підготувати, настроїти до сприймання кінцевого вибуху розпачу.

Пісня з її варіянтами не виходить по-за межі суворо накресленої ритмічної й композиційної схеми. Самий зачин пісні, вступ, уже дає їй певного спрямування; вона не збочує в инше річище, а завсіди тримається певної схеми. Відміни окремих образів по варіянтах виявляються тільки в деталях: різний обсяг діялогів, більша чи менша докладність побутових деталів, ба й різний ступінь емоційности та виразности передачі. Так, у варіянті Яворницького а. відбивається деталь місцевого пейзажу:

А біжить бурлак та ще-й свищить,
Під ногами комиш тріщить.

Варіянт з збірника „300 найкращих українських пісень“ (В-во „Вік“ Київ 1914, стор. 77) надто розгортає діялог бурлаки з господинею, в якому вона виявляється зажерливою й святобожною:

Ой ходив бурлак, ходив волочився,
Ввесь по пояс замочився.
Гей, гей, гей, Ой бурлак,
Ой замочився.
Ой прийшов бурлак на кватирю,
Та збірай, хазяйко, та вечерю!
Гей, гей, гей. Ой бурлак,
Ой та вечерю.
Ой, а я, бурлак, хати не топила,
Я нічого, бурлак, не варила,
Пішла по воду і відра побила
Гей, гей...
Ой відра побила.
Ой нема борщу, бурлак, ні галушок,
Та лягай спать, бурлак, без подушок,
Гей, гей...
Ой без подушок.
Ой вставай, бурлак, умивайся,
Й ганчіркою, бурлак, утирайся,
Гей, гей...
Ой ганчіркою, бурлак, утирайся,
І образам, бурлак, поклоняйся,
Гей, гей...
Ой покланяйся.

Загальне місце „ой ходив бурлак, ходив волочився, ввесь по-пояс замочився“ — поставлено спочатку, де воно не до речи, не вмотивоване й не справляє такого дужого враження, як це було-б, коли-б стояло воно на належному місці. Далі, „прийшов бурлак на кватирю“, а не в хату до господаря, як завсіди. Варіянт далеченько відходить від 13-х розглянутих. Гнідичів варіянт, на мою думку, не свідчить про те, що остання частина одпала зовсім; просто співець чи оповідач не пригадав собі пісні; це могло-б бути, коли пісню виконували або оповідали пригадуючи, а не в звязку з відповідним настроєм, тим-то й емоційне забарвлення могло не виявитися зовсім [1]).

Окрім розглянутої, є инша наймитська пісня, що герой її — теж покривджений наймит. Наймитова робота тут инша: тимчасом як

[1]) У Гнідича (Мат. по Нар. Слов. т. II, вип. I, стор. 104, № 694) до одної з наймитських пісень є примітка: один заробітчанин чув у Криму, коли бував на заробітках, цю пісню, її співав один п'яниця. Записувачева замітка.

у першій пісні наймит випасає гурт хазяйського товару, — тут він оре; у всіх варіянтах його виставлено за орача хазяйського поля. Господарів тут эмальовано, як заможних хліборобів-глитаїв, що виснажують наймитів на роботі.

Коли в першій пісні, не вважаючи на її реалістичний характер, ще згадується щастя-доля, якої не вділила мати бідному бурлаці, або навіть за причину його бідування ставиться те, що мати „бурлаком єсь мня назвала", тоб-то невчасно вимовила це нещасливе слово, що й сталося причиною довічнього бурлацького життя (Головацьк., т. II, стор. 80, а так само Колесса, стор. 87—88), то тут соціяльна нерівність виступає яскравіше; наймит не завсіди мовчить, коли хазяїн його кривдить.

Найповніший варіянт цієї пісні маємо в Грінченка [1]).

Тече вода з-під Дунаю,
Ще й з-під синього моря.
Хто не служив у багатиря,
То той не знає горя.
А я служив у багатиря,
То я й горінько знаю;
Пізно ляжу, рано встану
Та роблю, не гуляю.
Посилає мене пан хазяїн
Та в поле орати,
А хазяйка свою наймичку —
— Та волів поганяти.
Оре наймит та оре бідний.
Та на шлях поглядає:
Чужі жінки та обід несуть,
А хазяйки немає.
Доорався тай наймитюга
Та до темного луга,
Випрягає та наймитюга
Та сірі воли з плуга,
Тай пускає та сірі воли
Та в зелену діброву,
А сам іде та той наймитюга
Та обідать додому.
Іде наймит, та іде бідний,
Тай у дудочку грає,
А хазяїн та приврагжий син
Та обідать сідає,
Відчинивши та кватирочку
Та в вікно поглядає:
„Приймай, жінко, та приймай, мила,
Та вареники з столу:
Не дай, жінко, тому наймитюві
Тай хліба мнякого.
А дай, жінко, тому наймитюзі
Та сухаря сухого.
Не дай, жінко, тому наймитюві
Та гарячої страви,
А дай, жінко, тому наймитюзі
Та помиї із під лави!"
Прийшов наймит, та прийшов бідний
Тай став у порога:
— „Позволь, позволь, пане хазяїне.
Хоть на лавочці сісти,
Та дай мені, пане хазяїне,
Хоть борщу поїсти". —
А хазяйка з чотирьох мисок
Та в п'яту зливає,
Та все тому наймитові
Обід зготовляє..

(Полтавська губ.).

Пісню можна поділити на такі складові частини: 1. Зачин, як у поданому варіянтові, за давньою традицією ускладнений паралелізмом [2]). 2. Наймит оповідає про свою важку працю взагалі й зокрема про оранку, що на ню посилає хазяїн. 3. Опис оранки. 4. Повернення наймита додому.

---

[1]) Гринченко, Этногр. мат., т. III, стор. 556, № 1381.

[2]) Подібний паралелізм маємо в козацькій пісні:

Тече вода з-під каменю,
З-під зеленого гаю,
Ходить козак по куреню,
Запасу шукає.

М. Лисенко, Збірник українських пісень. 3 вип., стор. 9, Київ 1899.

5. Хазяїн наказує забрати з столу кращу їжу. 6. Прохання наймитове попоїсти. 7. Хазяйка зливає „наймитюзі" з кількох мисок.

Ці складові частини в инших варіантах мають отакий вигляд:

1. Бессараба [1]).

Хто не служив у багатиря,
Той горя не знає;
А я служив у багатиря
Та все горе знаю.

Гнідич [2]).

Хто не був, брацця, у багатира,
Той горя не знає;
А ми були, брацця, у багатира,
То ми все горе знаєм.

Щепотьєв [3]).

Хто не служив у хазяїна,
Той горя не знає;
А я служив у хазяїна,
Та я все горенько знаю.

2. Бессараба.

Пізно ляжу, рано встану,
Треба воли напувати;
Беру собі ще й наймичку,
Іду в степ орати.

Гнідич.

Пізно ляжу, рано встану,
Роблю, не гуляю,
Запрягаю та сірії воли
Та йду в степ орати.
Підмовляю молоду дівчину
Волів поганяти.

Щепотьєв.

Посилає та мене й хазяїн
Тай в поле й орати,
А хазяйка свою робітницю
Тай волів поганяти.

3. Бессараба.

Орав, орав, бідний наймит
Тай на шлях поглядав,
Чужі жінки обід несуть,
А мові хазяйки немає.
Орав, орав бідний наймит,
Зорав круту гору,
Доорався бідний наймит
До сухого долу.

Гнідич.

Згадку за хазяйку, що не несе обідати, вставлено нижче, тоді вже, як наймит повертається додому.

Чужі жінки та обідать несуть,
А хазяйки немає.

Щепотьєв.

Оре, оре, бідний наймитюга
Тай на шлях поглядає,
Чужі жінки тай обідать несуть,
А хазяйки немає.
Доорався бідний наймитюга
До вечірнього пруга.

4. Бессараба.

Випрягає сірі воли
Та пуска в діброву,
Кида ярма і занози
Тай сам іде додому.
Ішов, ішов, бідний наймит
Тай сів спочивати,
Витягає кленову сопілку
Тай начав награвати.
Сопілочка із барвіночка
А горохове денце,
Як заграє, трава в'яне
Та болить у його серце.
(На цьому пісня закінчується).

Гнідич.

Випрягає та сірі воли
Та пускає в діброву,
А сам бере свою сірячину
На всю ніч додому.

Щепотьєв.

Доорався бідний наймитюга
До вечірнього пруга,

[1]) Матеріалы для этнографіи Херсонск. губ. Собралъ Бессараба. Петроградъ 1916, стор. 312.

[2]) Гнѣдичъ, Мат. по нар. слов. Том II, вып. I, стор. 25, 536.

[3]) Рукописний збірник В. О. Щепотьєва. Записано на Лубе...ні 1923 р.

Випрягає він сірії воли
Тай з заліаного плуга.
Наганяє він сірії воли
Тай в зелену діброву,
А сам бере свою сірячину
Тай іде додому.

5. Гнідич.

А хазяїн сидить в кінці столу,
В вікно поглядає:
— „Приймай, жінко, вареники з столу,
Бо йде наймитище,
Постав йому вчорашнього борщу,
Нехай він похлище, —
Постав йому порожню макітру,
Нехай він посвище.

Щепотьев.

А хазяїн стоїть на порозі
На хазяйку гукає:
— „Ховай, жінко, пшеничні пампушки
Та під білі подушки,
Приймай, жінко, вареники з столу,
Наймитюга йде додому".

6. Бессараба.

Ішов, ішов бідний наймит
Та й сів спочивати,
Витягає кленову сопілку
Та й начав награвати.
Сопілочка із барвіночка
А горохове денце,
Як заграє, трава в'яне
Та болить у його серце.

Гнідич, Щепотьев.

Нема.

7. Бессараба, Гнідич, Щепотьев.

Нема.

Опис праці по всіх варіянтах провадиться від першої особи, тимчасом як опис оранки від третьої; це ніби об'єктивна передача картини з підкресленням, як довго (до вечірнього пруга), або як багато (до темного лугу, тоб-то через усе поле) зорав наймит. Опис оранки трапляється і в инших родинно-побутових піснях (див. далі). Грання на сопілку, а так само її опис, — деталь, не властивий даній пісні, подібні описи сопілки трапляються і по инших лірично-побутових піснях. У картині, що її наймит застає вдома, контраст підсилюється емоційним епітетом „бідний" що-до наймита і „превражий" що-до хазяїна. Пісня разом з її варіянтами дає надзвичайно пластичні побутові малюнки, збудовані на контрасті, що в основі має класове протиставлення. В обох розглянутих піснях, не вважаючи на деякі розбіжності варіянтів, виразно помічаємо спільність унутрішньої структури, певної художньо задуманої єдности. Обидві пісні правдиво відбивають наймитське життя на сумному тлі побутової дійсности [1]).

[1]) Пісня з Бессарабиного збірника (стор. 313) являє собою контамінацію двох розглянутих попереду пісень:

Рано повутру світова зірниця сходе,
А хазяйка по двору бурмотюче ходе:
„Ой уставай, наймиту, годі тобі спать!
Пора худобоньку в поле пасти гнать".
Ой устає наймит волів в поле гнати,
Зачала хазяйка наймитові хліба давати.
Ой не дала та наймитові та хліба мнякого,
Та дала вона йому хліба із-за столу цвілого.
А наймитко напас воли тай гоне додому,
Доганяє він до двору та на воли свище,
А хазяйка щирбу *) сипе, а собака хлище.

*) Щирба — отъ сербать, хлебать, похлебка.

До другої розглянутої пісні близько підходить група родинно-побутових пісень про приймака. Цілком можливо припустити, що ці родинно-побутові пісні й є те перводжерело, з якого виникла наведена наймитська пісня, бо тут є багато спільного, хоча-б уже в самому становищі наймита й приймака в заможній родині. В добу натурального господарства наймитів часто прирівнювали до молодших членів родини. Инколи вони родичалися з господарем, одружившись з його дочкою. Це одружіння не знищувало класової прірви й такого зятя-приймака вважали однаково, як і наймита.

Найповніший варіянт пісні про приймака маємо в Грінченка [1]):

Зацвіла калина
Близько перелазу,
Горе жити приймакові
З первого разу.
Збираються багатирі,
Йдуть до коршми пити,
Сідають в конець столу,
Приймака судити:
„Ой то приймак, то то дурак,
Не хоче робити;
Бере люльку у кишеню,
Йде до коршми пити".
Ой поїхав приймаченько
У поле орати,
Та й забувся приймаченько
Хліба-соли взяти.
Оре приймак у полі,
На шлях поглядає, —
Усі жінки обід несуть,
А моєї немає.
Приносить моя мила
Третього дня рано
Та свариться на приймака,
Що наорав мало.
„Який тобі дідько стався:
Плужок новий, бички молодії,
Чи сам лінувався?"
Орав приймак, орав,
Приорався до долу,
Пустив воли на діброви,
А сам пішов додому.
Іде приймак вулицею,
На дудочку грає,
Йому теща зо всіх мисок
Вечеру зливає.
— „На ж тобі мій зятеньку,
Вечеру з обідом,
Не доїси сим обідом,
То доїдай хлібом.
Не берися, приймаченьку,
За хлібець м'якенький,
Тільки берись, приймаченьку,
За сухар цвіленький!"
А він, теє вислухавши,
Почав тещу бити,
Вона йому затопила,
Стала вечеру варити.

Мотив орання в полі та чекання жінки є неодмінна композиційна частина побутової пісні: „Ой задумав селянин міщаночку брати", де чоловік, орючи в полі, лишається без обіду, бо жінка-нерівня не зварила [2]). Ці пісні дуже близькі до пісні баладного характеру про Семена й Катерину, що її варіянти див.: М. Максимовичъ „Малороссійскія пѣсни"

Доганяє він до двору, на воли гукає,
А хазяйка миски миє та в одну зливає,
Увійшов наймит у хату та шапку скидає,
А хазяйка його на лаву вечерять сажає:
„Не доїв ти галушками, то доїдай хлібом:
Оце ж тобі наймиточку вечеря з обідом!"

[1]) Гринченко, Этнографическіе матеріалы, т. III, стор. 383, № 689.

[2]) Чубинскій, т. V, ст. 685 № 293, ibid., ст. 1075, № 210; Гнѣдичъ, Мат. по нар. слов., т. II, вип. I, стор. 164, № 806; ibid., № 807.

1827, стор. 135, № 135. Комарь М. 200 кращих українських пісень. Одесса. Изд. Южно-русскаго об-ва Печатнаго дѣла, 1897, стор. 116—117. Д-р. Ів. Колесса, Етнографічний збірник т. XI. Галицько-руські народні пісні. Львів, 1901, стор. 236. Жінка-п'яниця коверзує чоловіком: „Ой поїхаў Качурина у поле орати". Н. Закревскій. Старосвѣтскій бандуриста, Книга I, 1860, стор. 75—76, № 107. Wacław z Oleska. Piesni Polskie i Ruskie ludu Galicyjskiego, we Lwowie 1833, стор. 447, № 334. М. Лисенко. Збірник українських пісень, вип. III, стор. 23, К. 1899.

Цілком можливо припустити, що на утворення другої наймитської пісні вплинули згадані родинно-побутові пісні, до яких близько змістом стоять пісні про приймака, бо становище приймака в заможній селянській родині, а надто приймака з наймитів, мало багато спільного з наймитовим становищем. Взагалі-ж у піснях про селянина й міщаночку, Семена й Катерину, про приймака й наймитських, головна вісь — це класова прірва, — звичайно в наймитських її знати найвиразніше.

Ясно, що пісня про багатиря й наймита в тій остаточній формі, що її в чотирьох варіянтах ми оце навели, склалася згодом і дає цілком реалістичний, побутовий малюнок.

Вона чималою мірою втрачає художні засоби давньої пісні; так паралелізм, властивий пісням ранішого походження, трапляється тільки в одному варіянтові пісні (у Грінченка: „Тече вода з-під Дунаю, ще й з-під синього моря"); пісня про приймака теж починається паралелізмом.

Далі подано наймитську пісню, що являє собою контамінацію пісні про приймака й наймитських пісень; її підсилено діялогом та реплікам наймита, що його тут змальовано не мовчазним і безпорадним, як завсіди, а навпаки, як палкого протестанта:

Зібралися господарі [1]
Та у корчму пити.
Найшли собі таку раду —
Наймитів судити.
„Ой мій наймит ледащиця,
Не хоче робити;
Узяв кожух на опашки,
Пішов в корчму пити".
Іде наймит, іде наймит,
Із корчми, з гуляння,
Господиня з господарем
Із поля, з орання.
Іде наймит, іде наймит,
У дудочку грав,
Господиня із трьох мисок
В четверту зливає:

„Ото тобі, наймитоньку,
Вечеря з обідом;
Не доїси тим борщиком,
То доїдай хлібом".
Ой оступивсь наймитонько
Та й став у порозі:
„Поб'ють тебе, господине,
Наймитськії сльози!"
— Ой не руш же, наймитоньку,
Та хліба цілого,
Он там лежить на полиці
Кавалок цвілого". —
„Ой, щоб тобі, господине,
Хоріти, боліти;
Виробив я свою силу
Та на твої діти!"

Наведена пісня має спільні місця з піснею про приймака: багатирі-господарі судять наймита, зливання вечері з трьох мисок у четверту; репліка наймита: „Поб'ють тебе, господине, наймитськії сльози", така

[1]) Гринченко. Этнограф. мат., т. III, стор. 555, № 1380.

влучна в даній пісні, властива не тільки їй, вона взята з згаданих побутово-родинних пісень. У Закревського Старосв. банд. кн. I, № 107, стор. 75—76, маємо пісню про Семена [1]). Близький до цього варіянт маємо у Мордовцева „Малорусскій литературный сборникъ", Саратовъ 1859, стор. 221, № 27.

Скарги на погані харчі, що без їх не перебувається жаден варіянт наймитської пісні, є найважливіше місце пісні; в йому, як видно з варіянтів, иноді рясно розроблено деталі, що й підкреслює його композиційну вагу.

Тимчасом як на „толоках" хазяїн силкується як-найкраще приймати сусідів, що допомагають йому працювати, про своїх наймитів він аж ніяк не дбає. Є цікаве повір'я, що його ніби-то практикують хазяїни, заощаджуючи харч. „Щоб робочі мало їли й наїлись би, так кой-хто за-для цього встромля в землю ніж і стелеть зверху на йому ряденце й станове тоді страву й хліб-сіль. Скіко не є, усі наїдяться і ще й зостанеться після їх стіко об'їддя, що хвате й на другий день. — Хто цю хазяйську примху розшолопа, возьме й вийме ніж з-під ряденця, щоб ніхто не вздрів і держе у себе, так тоді хазяїна того так хвате сояшниця, що він знатиме свого батька" [2]).

Без краю довгий робочий день наймита в полі за оранкою або коло худоби збільшується додатково працею вдома на послугах коло хатнього господарства:

Та погнав наймит воли на ніч, Пригонить уранці, А хазяєчка за сокиру: „іди дров рубати". Та нарубав же наймит дров, Зносить у хату, Хазяєчка з усіх мисок йому позливала: „Оце ж тобі, бісів сину, Вечера з обідом" [3])...

Зовсім осібно серед наймитських пісень змістом, тоном і формою стоїть жартівлива пісня з Гнідичевого збірника [4]):

Прослужив я в пана перший год,
Дав мені пан курицю за год.
Моя курка жовтобурка
По двореку ходе,
Цепенята воде,
Хохол надімаїть,

---

[1]) Пісню про Семена й Катерину вміщено в багатьох збірниках; по одних варіянтах маємо втечу Катерини з москалями, по других — Катерина сама спокушає „багацького" сина втекти з нею в „Україну". Чуб. V, стор. 656, 658, 659; Головацьк., I, ст. 79—80. М. Костомаров, у статті „Семейный быть въ произведеніяхъ южно-русскаго народнаго пѣсеннаго творчества", зазначає: „Иногда невѣрная жена кидаетъ мужа, семью и убѣгаетъ съ любовникомъ. Такова исторія Семена и жены его Катерины, о которых поется всюду въ малорусскомъ народѣ"... Костомаровъ, Собр. сочин. кн. VIII, т. 21-й, стор. 1037.

[2]) В. В. Ивановъ. Жизнь и творчество крестьянъ Харьк. губ., стор. 460.

[3]) Чубинскій, т. V, стор. 1026, № 142. Наведена пісня являє собою контамінацію мотивів, узятих з наймитських, рекрутських та жіночих лірично-побутових пісень. Загальне місце „вечері з обідом" вставлено тут не досить влучно, бо наймит приходить додому зранці. „Прийшли бідну бурлачину у некрути брати" — місце спільне з бурлацькими піснями. Ця частина, як і дальша, композиційно не звязана з попередніми. „Та не хилися вільхо" і д. мотив, поширений у жіночих лірично-побутових піснях, додано сюди з звязку з загальним сумним настроєм, так само, як і „Та не хилися явір".

[4]) Гнѣдичъ, Мат. по нар. слов., т. II, вып. I, стор. 196, № 867.

Пана звеселить,
Куреця моя.
Прослужив я в пана другий год,
Дав мені пан селезня за год.
Мій селіг, селіг хвостом меле,
Моя курка жовтобурка
По двореку ходе і т. д.

Далі пісня розвивається так само: служив 3-й, 4-й, 5-й рік, здобув „гусака“, „барана“, „свинушку“. Ця пісня має паралелю в збірнику П. В. Шейна, Великоруссъ, т. I, стор. 281—283. Українська й російська редакції цієї пісні, як довів акад. В. Перетц[1]), повстали очевидячки з польської.

Близька що-до форми, але зовсім окремо що-до змісту, стоїть пісня про те, як наймит вислужив хазяйську дочку. Ця пісня проти попередніх відзначається як темою, так і своєрідністю композиції. З розгляненою передше піснею має спільний мотив вислуги за певний період, а так само те, що окремі куплети цієї пісні тісно звязані з попередніми. Часто вони відрізняються один від одного тільки заміною кількох слів; від цього залежить послідовне розгортання пісні, що, як і певна категорія казок (Kettenmärchen), побудована за схемою ланцюга. Пісня відома мені в чотирьох варіянтах; подаю найповніший[2]):

Ой служив же йа у ўдови, тай служив йа у небоги
Тай двайцыть лыт і чотири (bis),
Ой біз гроший, біз присыўку, лиш за хорошуйу дыўку,
Лиш за хорошую дыўку (bis),
Ой йак прийшло дыўку брати, тей не хоче ўдова дати,
Тей не хоче ўдова дати, йаж сы будем правувати.
Ой вівела удова, ой вівела небога,
Штири коны вороныйі, на них сьодла золотыйі.
Йа за тото ныц не дбаю тей шьипочку не знимайу,
Тей шьипочку не знимайу, тей сы ўдові не кланьайу,
Розсудыт-же нас, льуде, розсудыт нас панове,
Бо сы стало хоть за мойе (bis).
Ой служив же йа і т. д.
Ой вівела удова, ой вівела небога,
Штири воли половійі, на них йарма золотыйі і т. д.
Ой служив же йа і т. д.
Ой вінесла-ж удова, ой вінесла небога
Самі гроші червоныйі, (bis)
А йа срібла ныц не майу, тей шьипочку не знимайу і т. д.
Ой служив же йа — і т. д.
Ой вівела-ж удова, ой вівела небога
Свою дочку, йак панночку та у рутьянім віночку
Йа на тото бара пристайу, тай шьипочку ізнимайу,
Тей шьипочку ізнимайу, тей сы ўдові поклоньайу,
Ўіж сы стало то за мойе (bis).

---

[1]) В. Н. Перетцъ, Историко-литературныя изслѣдованія и матеріалы, т. I стор. 191. „Въ рукописи Импер. Публ. Библіотеки, Q XIV, № 11, читаются двѣ пѣсни польскаго происхожденія № 133 „Служилъ я пану первое лѣто“ (польск. Służyłem panu pierwszeje lato, рифма въ русск. за то, польск. za to)“.

[2]) Етнографічний Збірник, т. XI, Галицько-руські народні пісні з мельодіями зібрав у селі Ходовичах д-р Іван Колесса. У Львові 1901, стор. 244—245.

Наведений зразок являє собою оповідання-монолог, що иноді набирає надзвичайної стислости вислову: („тей не хоче ўдова дати, йаж сьі будем правувати"). Наймит тут працює певний термін і за певною угодою. В инших варіянтах цієї пісні за певну угоду не згадується, — очевидячки, вона була в досить невиразній формі: „роби й здобудеш зароблене". Щоб не бути покривдженим, наймит удається до громадського суду. Термін служби, очевидячки, гіперболізований; на йому спеціяльно робиться притиск, щоб громада, вважаючи на його, допомогла наймитові здобути справедливу заплату.

Мотив вислужування хазяйської дочки не має міцного ґрунту в українській побутовій дійсності, подібні випадки[1] могли бути тільки спорадичні (про це див. далі), тимчасом як у наших східніх сусід такого роду вислужування була річ звичайна. Отож дуже може бути, що цей мотив прийшов до нас не звідки, як з фольклору східніх народів.

Монологічний варіянт цієї пісні маємо у Чубинського [1]):

Ой служив я у вдови,
Ой служив я у небоги
Та сорок літ і чотирі;
„Оплатися, вдово,
Оплатися ти, небого,
За сорок літ, за чотирі".
Ой вигнала вдова,
Ой вигнала небога
Стадо коней вороних,
На них узди золотиї.
„Подивіться, миряне,
Подивіться ви, панове,
Чи за моє стане,
За сорок літ, за чотирі?"
Ой вигнала вдова,
Ой вигнала небога
Сімсот волів полових, —
А в них роги золотиї:
„Подивітеся, миряне,
Розсудіте, панове,
Чи це за моє стане
За сорок літ, за чотирі?"
Ой вивела вдова,
Вивела небога
Дочку паняночку
За білую ручку.
„Подивіться, миряне,
Розсудіте, панове,
Аж тепер за моє стане
За сорок літ, за чотирі?"

У третьому варіянті хтось, очевидячки громада, запитує наймита:

„Нетяго, нетяго, нетяженько моя,
Де заслужчина твоя?
— Служив я у вдови, служив у небоги
Аж двацять чотирі годи.
Прийшлося до того, заплати ж мені вдово,
Заплати мені небого, —
Бо я в тебе служив довго.
Вигнала вдова, вигнала небога
Двацять овець ще й чотирі...
„Судіте, громадо й ви, добрії люди,
Чи сходно наймитку буде?" і т. д. [2]).

---

[1]) Чубинскій, т. V, № 1022, стор. 136.

[2]) Гринченко, Этнограф. мат., т. III, стор. 206, № 426 з Лукашевичевих паперів. В Гоголевому збірнику пісень (Пѣсни собранныя Н. В. Гоголемъ. Изданы Г. П. Георгіевскимъ Памяти В. А. Жуковскаго и Н. В. Гоголя. Выпускъ 2-й, СПБ, 1908. Изд. Академіи Наукъ, стор. 393—395, № 190) маємо близький до поданого варіянт з деякими відмінами: так, термін служби „7 років ще й чотирі", дочку виводить удова за п'ятим

Проти попередніх цей варіянт відзначається драматичністю. Як дійові особи тут виступають наймит і вдова. Наймит удається до громади, запитує про його заслужчину. Композиційна функція діялогу, що складається з відповідів та запитань у готових формулах, тут не аби-яка: він акцентує дальше наростання й розгортання дії в пісні, що поступінно наближається до бажаної розвязки, — вдова виводить дочку аж за шостим разом, тимчасом як у попередніх варіянтах за третім та четвертим. У Колессиних і Чубинського варіянтах і вдова, і громада мовчать, за них оповідає сам наймит.

Рівняючи до попередніх, наведена пісня відзначається архаїчністю. Вже сама тема вислужування хазяйської дочки, споріднення господаря з наймитом чи то приймання його до господаревої родини, що наближає цю пісню до родинно-побутових пісень про приймака, як і архаїчність вислову: двацять літ і чотири, риси пісенної ідеалізації свідчать за розмірну стародавність цієї пісні.

У період натурального господарства заможне селянство приймало до себе селянську бідноту; це були сільсько-господарські наймити на правах нижчих членів родини. Часто вони зливалися з двором, що їх наймав, иноді родичалися [1]). Названа пісня малює отаку-о працю у вдови: наймит, що пристав до вдовиного господарства, працював, очевидячки, як молодший член родини, що йому за це обіцяно щось дати в майбутньому. Тема цієї пісні почасти нагадує примітивні шлюбні звичаї, коли той, хто не міг за дружину заплатити, мусів був її заробляти. Подібний шлюбний звичай трапляється в деяких народів Сибіру. У кожному разі в пісні можемо вбачати відгук старовинного родинного звичаю. Не можна не порівняти до цього відому історію Якова з книги Буття, що, заробляючи собі дружину, працював сім років у свого майбутнього тестя.

Отож наймитські пісні творять собою групу побутових пісень, звязаних тематичною єдністю, але композиційно різноманітних, утворено-бо їх за різних діб, знов-же й в основу кожної розглянутої пісні лягли різні поетичні зразки.

разом, спочатку вивівши сім пар волів ще й чотири, тоді сім пар корів, пару коней, далі виходить сама і вже аж тоді виводить дочку. Форма діялогічна, композиційно дуже близька до Грінченкового варіянту з тією тільки відміною, що перші сім рядків „Ой нетяго, нетяго, нетяженько моя“ повторюються цілком усі п'ять разів перед кожним куплетом, де визначається, що саме вивела вдова.

[1]) Літературну ілюстрацію такого шлюбу маємо в пієсі Карпенка-Карого „Чумаки“. Драмы и комедіи Ивана Тобилевича (Карпенка-Карого), т. IV, Одесса 1903, стор. 69. В дії II, яві 7-ій Остап, наймит у багатого чумака, каже: „Мені не треба добра ніякого від вас, я хочу взяти Ярину без жадної додачі, за неї я сам служить готов сім літ без плати, поневірятися, як пес“... Слід узяти на увагу, що у Карпенка-Карого „цілу низку пієс написано з оповіданнів батька або родинних переказів: „Батькові казки“, „Підпанки“, „Чумаки“, „Мартин Боруля“, і характерно, що це підкреслює й сам автор..., використовуючи навіть родинні прізвища, як от Русаловського в „Чумаках“. Акад. С. Єфремов, Карпенко-Карий (Ів. К. Тобілевич) Критично-біографічний нарис, Київ 1924, стор. 58.

Наймитські пісні, здебільшого, не цілком нові, принаймні що-до поетичних засобів; часто й темами вони тільки пристосовані до нових соціяльно-економічних умов і тому корінням своїм глибоко вросли в старовинний побут, узявши звідтіль усе, що відповідає настроям та обставинам сучасности. Тим-то, важкенько встановити основні давніші варіянти, бо навіть найдосконаліші, здавалося-б, з художнього погляду, являють собою не що инше, як поєднання окремих мотивів побутових пісень і характер цього поєднання, очевидячки, великою мірою залежить від індивідуальних рис виконувачів та обставин виконання.

Що-до хронології записів, то наймитські пісні трапляються по раніших і пізніших збірниках з невеликою перевагою в збірниках пізніших. Цілком зрозуміло, що раніших збирачів найбільше цікавили старовинні пісні: на „бурлацькі" вони менше вважали, як на сучасну поетичну продукцію, позначену рисами занепаду. Коли-ж вона, продукція отая, поширилася, а разом із тим зросло спролетаризоване селянство, тоді побільшало і наймитських пісень по пізніших збірниках, як от у Чубинського, Грінченка й ин. [1]).

---

[1]) Вважаємо за приємну повинність висловити щиру подяку проф. Д. К. Зеленінові та П. І. Тиховському за ласкаві поради та бібліографічні вказівки.

ЛЮБОВ ДОРОШКЕВИЧ.

„НАРОДНЯ МАТЕМАТИКА“ [1])

(Спроба збирати пам'ятки з народньої математики).

Народня математика заслуговує на велику увагу і являє собою дуже цінний матеріял для вивчення розумового розвитку нашого народу. У народі є багато таких матеріялів, з яких укладається точна наука, є матеріяли, до яких тільки з часом теоретично приходять наші наукові дослідники. Народові в його щоденному житті на кожному кроці доводиться практичним шляхом розвязувати завдачі, що їх вирішують люди освічені за допомогою строгих наукових метод. Правда, що простіше питання, то більше в народу даних, щоб його безсумнівно розвязати. Та все-ж народня мудрість чисто практичним шляхом розвязала багато складних математичних тем.

Математика не зразу вклалась у витриману наукову дедуктивну систему: вона преліменарно пережила період досвідного, практичного розвязування усіх тих питань, що висувало життя. І тільки тоді, як людство придбало багато практичних знаннів і коли людський розум достатньою мірою розвинувсь, людськість перейшла до дедуктивного засвоєння математичних істин. Отже народня математика дає виключний і самоцінний матеріял для історії математики за індуктивного періоду її розвитку.

Окрім того, народня математика подає нам цікавий матеріял і з погляду педагогічного. Щоб намалювати собі шлях математичного розвитку людини, від часів дитячого примітивного мислення почнаючи й геть аж до дозрілого віку, нам — з деякими, правда, корективами, доводиться простежити, як розвивалися математичні уявління в народі з передісторичних часів і до сьогодні.

Усе значіння й роля народньої математики стане ясна, коли ретельніш збиратиметься й вивчатиметься народні математичні пам'ятки.

Ще р. 1856-го у статті „Годъ русскаго земледѣльца“, надрукованій в „Русской Бесѣдѣ“ за цей рік, кн. II, стор. 1—28, В. Селіванов розповідає, як ділять землю в „имѣніяхъ государственныхъ крестьянъ и въ имѣніяхъ господскихъ оброчныхъ“, подаючи деякі цікаві відомості з народнього землемірства. До думки вивчати народнє землемірство дуже прихильно поставилася редакція „Русской Бесѣды“ у примітці від редакції на стор. 1 і 2. В. Селіванов у листі до редакції гадає, що надру-

[1]) Доповідь читана в Математичній Комісії Наук. Пед. Т-ва у Київі 5.X 1928 р.

кування цієї статті „побудитъ другихъ къ описанію народнаго быта въ разныхъ краяхъ нашего отечества". І справді р. 1878 П. Єфименко уклав „Программу для собиранія свѣдѣній объ общинномъ землевладѣніи" („Слово" 1878 г. іюнь, стр. 1—40). Тут уже значно збільшено відомості що-до різних мір землі, окрім територіяльно російських тут є згадки про українські міри землі, як от „день", „упруг", то-що.

Про збирання мір і способів народнього землемірства і взагалі пам'яток народньої математики 1883 року на VII з'їзді природників та лікарів в Одесі, історик математики В. В. Бобинін підніс пропозицію, щоб з'їзд звернувся до Російського „Общества естествоиспытателей" і до „Географическаго Общества" з проханням запровадити до програм їхніх праць збирання пам'яток з народньої математики. При тому він запропонував сім пунктів для збирання математичних народніх відомостей [1]). Цю пропозицію ухвалено, але до інструктивних програм цих питань не внесено через те, що до програм цих двох „Обществ" побічно ввіходили деякі з цих пунктів. Р. 1884 Бобинін подав окрему статтю, де збирає й висвітлює математику далекого минулого [2]).

Року 1893 проф. К. Щербина спочатку в „Полт. Губ. Вѣд." 1893 р., а потім окремою брошурою за своїми ініціялами видав у Полтавському Губерніяльному Статистичному Комітеті „Опытъ программы для собиранія народныхъ математическихъ свѣдѣній". Полтава. 1893. Тип. Губ. Правленія.

Ця книжка, деталізуючи пункти, виставлені від В. Бобиніна, ставить руба питання про необхідність негайно фіксувати від народу його математичні знання й практичні звички. Проф. Щербина доводить, що загально-етнографічний матеріял, що ще не зібрано й що належить зібрати, більш-менш твердий, сталий, що він ще може почекати свого дослідника. Тимчасом чисто практичне знайомство народа з багатьма математичними істинами, народні способи лічби й міри — дуже швидко губляться в народі, їх випирають сучасні шкільні знання. Справді, тепер уже в селі треба вишукувати кількох дуже старих людей — бабів чи дідів, що ще пам'ятають старі способи лічби і вимірювання. Та й то дуже часто кажуть: „Давно так не робили ми, то й забули вже".

Таким чином нам необхідно зібрати яко мога більше того матеріялу з народньої математики, що не встиг іще назавсіди стертися в людській пам'яті під могутнім впливом нових форм сьогочасної культури. Математичні пам'ятки в народі треба збирати окремо від инших етнографічних матеріялів; математика має силу таких питань, що для етнографа великого значіння не мають, а для математики являють дуже цінні й серйозні дані і тому необхідно питання, звязані з збиранням відомостей з народньої математики, відокремити в окрему самостійну програму

[1]) „Протоколы VII съѣзда русскихъ естествоиспытат. и врачей въ Одессѣ". Одесса. 1883, стор. 27. Так само стор. 3 протоколу засідання Математичної Секції від 26 серпня.

[2]) Бобынинъ В., Состояніе математическихъ знаній въ Россіи до XVI вѣка. Журн. Мин. Нар. Просв. 1884 р., № 1 стор. 183—209.

На невеликому досвіді, збираючи матеріяли до народньої математики в с. Келиберді, Шевченківської округи на Полтавщині (Лівобережжя), я пересвідчилася, що коли для збирання етнографічного матеріялу потрібна серйозна підготова, не кажучи вже про певну навичку й досвід у цій справі, то тим більш вона потрібна для збирання відомостів з математики, того фаху, що своїми методами й основами такий відмінний від инших галузів наук, що ввіходять в обсяг етнографічних дослідів.

До нас доходять тільки невеличкі крихти з тієї математичної скарбниці, що заховав у собі народ. Стане дивним, що народ уживає навіть π, правда в його спрощеному значінні — 3 — а неписьменні столярі будують геометричні завдачі такі, що не зáвсіди збудує наш учень, що вже проаналізував і засвоїв основи математики.

Без екера, астролябії та инших кутових приладів старий дід будує хату, як простокутник, рівняючи його діягоналі. Він практично цілком обізнаний з деякими основами опору матеріялів. Він крокви на хаті ставить так: міряє ширину хати, одкидає її третину і це бере за довжину крокви. Коли я запиталася, чому це так, дід Верба відповів: так усі роблять, щоб дах не завалився.

З дальшої моєї інформації буде видно ще багато тих відомостей з старовинної математики, що збереглися на селі.

Обізнавшися з програмою проф. Щербини, що складається з 71 пунктів, я на досвіді переконалася, що ця програма для безпосереднього збирання математичної народньої мудрости занадто складна і, залякуючи неприступним матеріялом середнього кореспондента-етнографа, позбавляє можливости провадити цю роботу. Я уклала дві окремі дуже спрощені програми — одну анкету для безпосереднього опиту тих, хто подаватиме відомості, — другу для інструктажу і висновків обслідувача. Але для заочної роботи над збиранням відомостів з народньої математики довелося виділити 6 питань поки-що тільки з народнього землемірства.

Розглядаючи й перебираючи по пунктах думки, що їх висловив проф. Щербина, доводиться з деякими провідними його твердженнями не погодитись і ось з яких міркувань. На стор. 2 „Програми для збирання народньої математики" читаємо: „Найбільшою простотою і єдністю видаються такі поняття, як **число й форма тіл**: з ними найчастіше доводиться мати діло і через те навіть у малокультурного народу є достатня кількість даних для виводу більш чи менш правильних висновків, що відносяться до фактів і явищ цього роду".

З числом справді народ знайомий і операції над ним провадить, але по свойому, дуже спримітизовано. Число в усній формі знають, а цифри — ні. І тимчасом, як ціле число має своєрідні символи, цілком одмінні од загальновживаних цифр, що-до дробів, то вони вживаються тільки в усній формі і то дроби такі, як $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$ і вимовляються чвертка, півчвертки або осьмушка.

Що-до записування цілих чисел, то вони мають своє написання. Важко ще поки робити висновок, чи скрізь ці цифри однакові, але

в декількох селах на колишн. Полтавщині їх уживають у такому порядкові: одиниці позначають палічками — один — одна палічка — | —, два — || — дві палічки і т. д. Десятки позначають × — хрещиками, скільки десятків, стільки хрещиків. Сотні записують хрещиками в кружочках ⊗, тисячі — ⊠ — хрещиками в квадратиках. Отож коли треба 12 карбованців 57 коп. записати, користуючись цими символами, то пишуть ⊠ × ⊗ ××××× |||||||.

Дії над числами робити вміють. Цікаво, що назви самої дії в народі не існує, ця назва не має для селян практичного значіння: уживають самі дієслова — додати, докласти, відкинуть, відлічить. Слова „рахувати" в цій місцевості теж не вживають, а заміняють його словом „лічить". Дії множення — самого логічного процесу множення — не знають, і коли в щоденному житті треба зробити помноження, напр. при щоденних купівлях продуктів чи при вимірах землі, то вживають повторне послідовне додавання. Напр. $32 \times 8 = ?$ $32 + 32 = 64$; $64 + 64 = 128$; $128 + 128 = 100 + 100 + 20 + 20 + 8 + 8 = 256$.

Що-до дії ділення, то вона провадиться так: напр. за 5 аршин полотна заплачено 1 карб. 85 коп. Скільки треба грошей, щоб докупити ще 2 аршини полотна? Завдачу цю розвязувало 8 старих селян і міркували вони так: як-би 5 арш. коштувало 2 карб., то аршин коштував-би 40 коп., але заплатили тільки 1 карб. 85 коп., отже на 15 коп. менше, а на один аршин виходить на 3 коп. менше, то 40 без 3 буде 37 коп. А за два аршини 30 та 30 буде 60, 7 та 7 буде 14, разом 60 та 14 буде 74 коп. Звичайно ці обчислення провадяться з великими павзами.

Ділення провадять, підбираючи частку послідовним повторним відніманням, округлюючи числа тими спрощеними способами, що тепер їх уже рідко вживають у практиці. Записують зарубками не саму дію, а результат усних обчислень. Що-ж до обчислення площ і об'ємів, де треба вживати множення, то визначають окремі виміри, а потім за загально прийнятими: трафаретами-схемами обчислюють площу чи об'єм.

Цікаво, що математичні операції, котрі стосуються до тієї частини господарства, якою звичайно відають в господарстві чоловіки, чоловіки провадять швидше ніж жінки. А коли-ж чоловіка запитати про лічбу й виміри таких продуктів господарства, як крашанки, прядиво, полотно, сукно, картоплю, про те, що відають жінки, то чоловіки навіть трохи зневажливо відповідають: „Це бабське діло, нас це не стосується".

Що-ж до знайомства народа з геометричними формами тіл, то доводиться визнати, що знайомство це недостатнє: знають ▭ здебільшого як простокутник, знають ◯, називаючи його к р у ж а л к о ю, кружалком, к р у ж к о м і иноді кругом, знають △, називаючи його по формі столярного струмента — н а в г о л н и к о м. Про кути гострий, простий і тупий знають, що гострий менший як простий, тупий більший як простий.

Отже доводиться визнати, що в неписьменних людей геометричні здебільшого форми асоціюються з щоденними обіхідними речами. І що характерні властивості деяких геометричних ліній і фігур неписьменні люди знають, але назов цих фігур не знають. А абстрагування геометричної форми, як такої, у неписьменного селянина дістати сливе неможливо, звичайно окрім таких простеньких, як квадрат і коло. Ці спостереження і переконали мене, що форми тіл на селі не знають і значить не цілком точне твердження проф. Щербини, що народ обізнаний з формою і має дані для висновків про форму тіл.

Зупиняючися й далі аналізуючи питання, порушені в програмі проф. Щербини, відзначаємо ще другий пункт: „Чи вживаються при лічбі якісь народні лічильні або рахівничі приладдя", для збирання народніх математичних пам'яток нереальний і в нашій анкеті його ми усуваємо, залишаючи його для додаткових перевірок обслідувача. Підчас обслідування в деяких селах виявилося, що ні в житті, ні в пам'яті народній немає навіть якихось натяків на те, щоб існували лічильні прилади. Можна гадати, що як вони колись і були, то встигли стертися з пам'яти людської.

Що-до пункта, який каже: „До якої межі вміють звичайно люди лічити", то це питання на сьогоднішній день загубило свій сенс, бо грошові системи 1918, 1919, 1920 років горішню межу лічби попсували. Баба Наталка Сіренкова, не цілком виразно уявляючи ці числа, все-ж рахує аж до ста мільйонів.

Підсумовуючи всі завваження що-до програми в цілому, доводиться погодитися, що в загальному вигляді програма 1) маючи деякі повторення, напр., пункта 11 можна об'єднати з пунктом 10 (один одного тільки роз'яснює), питання 17 можна об'єднати з 8; 2) маючи в собі дуже складні завдання (напр. №№ 39, 44, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57) все-ж є за дуже цінний матеріял для керівництва збиранням математичних народніх пам'яток. Тільки-ж бажано, щоб на цих благих починаннях наші математики-етнографи не зупинялися.

Пам'ятаючи, що досі найменше пороблено роботи над збиранням народніх математичних відомостів, геометричних уявлінь народу і застосованої геометрії в народі, треба негайно всі можливі сили зорганізувати на цій роботі. Треба, щоб остаточно була санкціонована програма для збирання народніх математичних відомостів і інструктивна програма, що одночасово підготовлює, скеровує дослідника і разом з тим дає йому ґрунт для певних підсумків та висновків.

Виходячи з загально-етнографічних тем, я для праці над збиранням народньої мудрости вибрала старокозацьке село Келиберду, Глим'язівського району, Шевченківської округи на Лівобережжі. Це село, здавалося, найбільше зберегло старовинні звичаї. На низькому рівному березі Дніпра, серед багатої степової природи, наче заховавшись в зелених садках, старокозацьке село Келиберда, що в своїй історії нараховує мало не 1000 років, з пошаною до своєї козацької минувшини,

нишком пильнує частково в житті, частково в пам'яті найстаріших своїх людей старовину, — звичаї і форми життя дідів своїх та прадідів.

За допомогою місцевого мешканця, вчителя з сусіднього села Прохорівки [1]), мені пощастило налагодити звязок з найстарішими тамтешніми селянами. У довгих і цікавих розмовах з віковими дідами й бабами я розбуркала старі часи, часи кріпацтва і часи по ньому. Діди охоче, з деякою елегійністю, перебирали, правда з великими павзами, в своїй старечій пам'яті згадки про минуле. Скількись разів доводилося перевіряти одно й те саме, через те, що відомості иноді давано неупевнено, а дещо й плутано. Треба завважити, що математика взагалі здебільшого дається важкенько, а неписьменним то й поготів, і тому математичні відомості можна було здобувати тільки в кількох дідів (своєрідних математиків) на всеньке село.

Перевіряючи лічбу, я побачила, що старі люди иноді рахують на конкретних речах, наприклад на пальцях, чи, як вони кажуть, на колодочках. Прийнято на одній руці нараховувати 15 колодочок, з долоні, з другої частини тієї-ж руки ще 15, таким чином на одній руці рахують до 30 включно і на другій руці 30 і всього 60. Коли треба більше, то один 1 зарубують на палиці чи на одвірку і знову рахують.

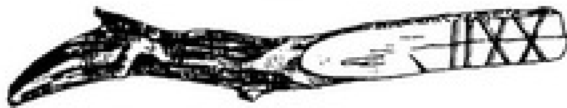
Трошки инакший та й не цілком математичний характер має в собі розкладання на суставиці — дванацятьох місяців року. Щоб у пам'яті не держати, скільки днів має кожен з дванацятьох місяців, кладуть їх на колодочки таким способом: січень лягає на колодочку мізинця лівої руки, тоді в ямку потрапляє лютий, на колодочку березень, в ямку квітень, на колодочку травень і т. д. Усі місяці з 31 днем стають на колодочки, місяці року, що мають 30 й иншу кількість днів (як лютий) лягають у ямки. Щоб перевірити себе, або точно встановити, скільки днів має якийсь там місяць, неписьменний дід або баба вдаються не до календаря, а до своїх пальців. Воно правда, математичної дії тут ми не спостерегаємо.

Щоб не тримати в пам'яті якихось чисел і щоб не гаяти часу на зайве перераховування, ще й досі в господарстві лічбу провадять, використовуючи картоплини, квасолини, палічки, ба навіть колоски. Коли пиляють колоди на дрова, то, щоб знати, скільки вже попиляно, кладуть у шапку чи в ямку стільки палічок, скільки розпиляно колод. Жнець, щоб пам'ятати, скільки п'ятків він поклав на полі, працюючи поруч з иншим, кладе для пам'яти в шапку, чи ямку таку саму кількість колосків чи палічок. Або так: коли жали за сніп, 5, 6, 7 чи навіть і 10-й сніп (а раніш мало не завсіди жали за сніп), то, щоб не погубити, скільки заароблено пашні, жнець у торбиночку квасолинок клав стільки, скільки нажато п'яток, шосток чи десятків, а то иноді бувало мав при собі карбіжну палицю і закарбовував риски чи инакше — нарізки, або зарубки. По жнивах женці звіряли свої карбіжі з карбіжами панського карбівничого

[1]) С. М. Дерева, що йому за його товариську допомогу складаю як-найщирішу подяку.

і забирали за цим рахунком зароблений хліб. Спосіб цей у жнивах тільки недавно вивівсь, а то ввесь хліб раніш збирали за снопа, рідко за гроші. А то так: переносячи гарбузи з городу до льоху, ставили дві мисочки — одну порожню, другу з квасолею. Хто скільки гарбузів несе з городу, стільки квасолин перекладає з однієї мисочки в другу. Коли гарбузи перенесено, перераховують квасолини в мисочці і знають, скільки вродило гарбузів. Або коли картоплю ділять, якщо садили з половини, то для контролю скільки відер узяв кожен, кладуть у ямку чи у відро таку саму кількість картоплин чи, як дехто каже, бульбин і лічать скільки в кожного, якщо не стає — доміряють.

Пастух, щоб запам'ятати, скільки худоби в череді, на кийку робить нарізки чи инакше зарубки. А коли жене череду на стійло чи додому, то по цих нарізках перелічує, чи є вся худоба в череді. Инших зарубок уживають ткачі та сукновали. Ткач чи сукновал, коли бере робити полотно, чи валяти сукно, то, вимірявши цей матеріял на лікті, бере цурку чи бирку (на Бердичівщині бирку звуть карбиком), з одного боку стісує і вирізує кількість локот чи инакше — ліктів. Лікоть це назва міри, що вимірюється від середнього пальця руки до ліктя. Лікоть дорівнює $^3/_4$ аршина. Перемірявши роботу, беруть палічку, з одного боку застругують і там ножиком вирізують кількість ліктів так само, як і раніш (одиниці „|", десятки „X"). Тоді цурку розрізають на дві частині, одну дають господареві замовлення, а другу частину прив'язують до роботи. У призначений термін власник замовлення приносить свою половину цурки і ткач чи сукновал прикладає її до тієї частини, що прив'язана до роботи. Якщо підходять одна до одної частини, то полотно чи сукно готове. Та лихо, коли хазяїн загубить свою половину цурки, тоді чекай аж поки порозбирають усі, тоді, яке залишиться, то і твоє. Роблять так само зарубки, як позичають гроші. Коли позичають гроші, то, щоб не забутися, роблять зарубки на одвірках, на сволоках, иноді роблять таку саму цурку, як і в сукновалів. Коли настає час повертати борг, неси гроші і забереш свою цурку. Якщо вчасно не повертається борг, то за найбільшу образу вважають, коли той, хто позичає, лякає, що знищить цурку. Якщо борг повернено, то зарубки на одвірку чи на сволоку стирають, а на цурках зрізують.



Дід Микита Кривошия розповідає, як в гамазеях на палицях зарубали, скільки хліба хазяїн уже привіз і скільки ще треба привезти. Гамазеї — це були громадські комори, де селяни звозили за певною розкладкою хліб на випадок недороду або посухи. Цей звичай мати громадський запасний фонд був аж до року 1911 чи 12. Окрім того, коли на село приїздили скупники зерна, то підчас продажу вагу зерна в окремих господарів записували — зарубали на палицях, а тоді для грошових розрахунків підраховували все разом.

Запис на палицях робили так: одиниці позначали палічками, десятки — хрещиками, сотні — хрещиками в кружалках, тисячі — хрещиками в квадратиках.

Коли я з'ясовувала, звідкіля ці записи пішли, то од діда Микити Кривошиї довідалась, що од Запольського, окружного збирача податків. „Коли ми платили податі за землю в полицію, то в нас були кетраді, де нам записували, скільки я вже сплатив. За десятину хрестяне платили податі 40 коп., а козаки по 10 коп. землю на супіску. То от як у мене $^1/_4$ десятини, то записують, що я вніс $\times$ копійок. Таку моду ввів Запольський і нашому старості показав, що так треба записувати".

Що-до дробових чисел, то їх не вміють писати, правда орудують у житті $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, але коли треба занотувати, то занотовують ті цілі числа, з яких можна довідатися, що мова мовиться про дріб. Що-до закарбовування дробів, то часом дехто з селян записує їх так: ділять риску, що для цілого, наполовину, або на три і так зазначають: $2^1/_2 = ||^{\prime}$, $3^1/_3 = |||^{\prime}$. Дроби в селі звуть — частини, частки.

Цікаво також, що для економії лічби і для легшого запам'ятання в господарстві вживають різних числових груп, напр. пара, трійка, п'яток, десяток, копа. Парами лічать усяке добро. Парами рахують чоботи, переди, підошви, халяви. Парами раніш лічили і тепер лічать худобу та птицю. На трійку лічать нитки в прядиві: три нитки буде чисниця, гривня має три копійки. П'ятки вживають підчас жнив, коли снопи складають у п'ятки. На десятки в господарстві, коли особливо що йде на продаж, рахують крашанки, гарбузи, кавуни. Копою лічать снопи на полі, копа має 60 снопів. На копу продають крашанки. Але копа грошей має 25 коп. — четвертак.

Коли ми приглянемося до цих різних груп, то вони можуть нам нагадати, що в народі ще збереглися рештки вживання різних систем числення.

Не менш цікаво ознайомитися з старовинними монетами, що ходили на селі. Шаг — $^1/_2$ копійки. Гривня — 3 копійки. Та був час, коли гривня дорівнювала $2^1/_2$ коп. Злотий = 5 гривень: злотий 15 коп. 20 копійок це семигривеник, але старі люди пригадують, що за кріпацтва 20 копійок звали восьмигривенником. Це було тоді, каже баба Пріська Перехрестова, коли бичок ($^1/_5$ пл.) горілки коштував $1^1/_2$ копійки. Гроші дорожчали не скрізь однаково. Коли в Полтаві гривні були по 3 коп., у нас у Каневі ще були по $2^1/_2$ копійки. Копа грошей — 25 копійок. Що-до копи грошей селяни згадують таке: ще за панщини наймички на рік спочатку наймалися за копу грошей (25 коп.), потім за півтори копи — $37^1/_2$ коп. Тоді саме й асигнації ходили, дід Микита Кривошия зве їх просто „сигнаціями". Асигнація в 1 карб. ішла за 25 коп. сріблом. На Бердичівщині лічили на шаги, на гривні, вживали злотого (15 коп.), але семигривеника звуть сороківкою. Що-до лічби на асигнації, то на Бердичівщині 10 карб. асигнаціями йшло за 3 карб. сріблом.

Міри рідкого на Полтавщині такі: воду, молоко, гас, горілку міряють квартами, що дорівнюють 2 пляшкам. Дехто кварту зве оком. На Бердичівщині в с. Хажині півока горілки — це скарбова пляшка горілки (око ще вживають, як міру ваги, око — це три хунти. Найчастіш вживають — око риби, око м'яса).

Сипкі тіла міряють пудами для продажу, а для себе в хазяйстві мірками. Мірка, що стояла в гамазеї, має в собі 1 пуд. А в господарстві є мірки по ½ пуда, по 30 хунтів. У пудовій мірці 10 гарців. На Бердичівщині вживають міру корець. Корець — це 8 пудів. Корець у скарбовій мірі має 32 гарці, а в хазяйській 40 гарців. Дуже часто вживають півкорця = 4 пуди. Коли я поцікавилася, як у с. Келиберді міряють пашню й сіно, то виявилося, що тут, як і в инших місцях — в с. Полствині на Шевченківщині і в с. Хажині на Бердичівщині — пожате чи покошене складають у копи. Копа рахується з 2-х півкіп, які ставлять так: чотири снопи і п'ятий по середині називається низ. По чотирьох рубах кладуть по сім снопів і одного залишають на шапку, виходить на півкопи як-раз 30 снопів. А до того снопи складають у п'ятки. Коли сіно покосять, клевер чи мішанку, то згортають покошене в копиці. Кожна копиця має в собі від 15 до 20 пудів сіна. Дрова й порубану лозу, як на Полтавщині, так і на Бердичівщині складають у куби.

Дуже цікаво, з виглядом фахівців у цій справі, розповідають баби про прядиво. Раніш, ніж почути, яких мір уживають у прядиві, треба прослухати, які й у кого коноплі вродили цього року, чи краща матірка, чи плоскінь і вже наприкінці, згадавши про моє попереднє запитання, розповідається, що побиті коноплі продають на жмені. Десять жмень звуть п о в і с ь м о м. Повісьмо пересічно має три хунти. Коли коноплі чи льон почешуть, попрядуть і змотають на мотовило, то міряють прядиво на чисниці — чисниця має три нитки. Десять чисниць дає нам п а с м у = 30 ниток. Десять пасом зветься десятком. Двадцять пасом дає нам п і в м і т о к.

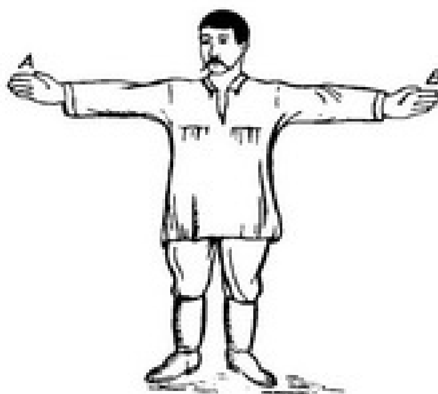
Що-до мір тютюну, то на Полтавщині тютюн продають на папуші. Папуша тютюну, стільки листового тютюну, скільки в руку влізе. А якщо на вагу продають щось, то на Полтавщині важать на бедзвіні, на шаньках, на терезах. На Бердичівщині — на кантарі й шайках.

Що-до астрономічних відомостів, то на селі вони мають дуже локальний характер. Пору дня кожен визначає по-свойому, напр. дехто каже: „А в мене так, коли сонце дивиться в вікно біля мисника, то зараз корів прижене доїти, коли сонце в вікно під образами, треба, значить, розпалювати піч на вечерю". А пастухи, щоб знати південь, дивляться на тінь в ногах, як рівно в ногах, то південь. У сусідніх селах инакше міряють південь: коли ногою можна наступити на голову тіні, то південь, значить пора гнати корів на стійло.

А щоб фіксувати річні події, то кожен рахує по-свойому. Кожна більш-менш популярна баба на селі відзначає різні події по-свойому

і гурт прихильників такої баби має собі свій внутрішній календар. Одраховують старі люди час од Різдва, од Великодня, Зелених свят, зимнього Миколи, Петра, Семена, Спаса, Пречистої, Пущення (Пилипа), від постів — Петрівки, Спасівки, Великого посту, — від ярмаркових днів, Маковія — в Прохорівці, Спаса — в Глим'язові. Розповідала баба Наталка, що її внучка Галя народилася в 10-ту п'ятницю, у той самий рік, як син Яків покупив корову. Звичайно, нам роки Галі важко встановити, а бабі Наталці купівля корови в сільському господарстві подія дуже позначна і тому роки Галі теж точно відомі.

Коли мені довелося перевести свою увагу на обізнання з мірами на селі, то деякі старовинні міри навіть важко було встановити: час згладив з пам'яти. Та все-ж Україна — країна хліборобська і тому найрізноманітніші і найцікавіші в неї виміри на землі.



Що-до мір довжини, то для різних речей вони різні, наприклад полотно, сукно й усяку иншу матерію міряють на лікоть. Землю міряють ступенями, фабричний крам, що його купують, наприклад матерію, міряють на аршин. Лікоть має в собі три п'яді й являє собою віддаль від середнього пальця до ліктя. У лікті, як уже згадувано, $^3/_4$ аршина, кожну п'ядь рахують за $^1/_4$ аршина. Вживають ще міру — четверть, що має віддаль від великого пальця до вказівного. Коли в сувої полотна чи сукна є 20 ліктів, то про таке полотно чи сукно кажуть ш м а т о к. Віровку, шворку або мотузку міряють на м а х о в у с а ж е н ь. Коли людина розведе в протилежні боки дві руки, то віддаль між кінцями великих пальців дає махову сажень (AB).

На землі віддаль міряють г о н а м и. Велика г о н а має 120 сажнів, мала — 60 сажнів. Правда, користуються і наближеним обчисленням: до багатьох мір додають гаки, напр. гона з гаком, півгони з гаком. Гаки, залежно від просторового уявління того, хто говорить, можуть мати різні величини, од четверти, ба навіть до цілої гони. Найменша міра для землі в господарстві — це ступінь. Ступінню, що дорівнює більше-менше аршинові, виміряють паркани. Є ще для виміру віддали на землі не цілком тверда міра „як палкою кинути", або „як око впаде". Це теж приблизні міри.

Цікава міра, вживана, як каже дід Микита Кривошия, ще за кріпаччини, ще перед волею, до 1866 року, у пана Каневського, це міра п р и ґ. На приґи міряли так: брали палицю у людський зріст завбільшки і, спираючись на неї, стрибали, скільки пригне, то і приґ. А приґ приблизно мав 1 сажень. Коли поле мало 20 приґів завширшки і 120 приґів завдовжки — то воно мало в собі 1 десятину. Десятина, що її міряли на

сажні, прийшла до нас уже після волі, каже дід Микита. „І після, коли прийшла воля, каже дід Микита, у панів міряли вже на десятини, а в нас „крестян“ на опруги. Опругом зветься постать землі, що виорює сита пара волів з рання до обіду. Від обіду до полудня другий опруг і від полудня до вечора — третій опруг. За день заорють три опруги, це більше-менше $^3/_4$ десятини“.

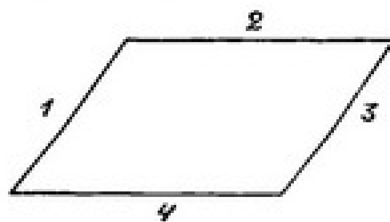
Міряють землю ще на гінки. Гінка це постать підчас оранки, що має в собі мало не $^1/_2$ десятини. Заможні селяни мали цілий „квадрат поля“. Квадрат у собі має 6 десятин, це квадрат, що має боки до 120 сажнів.

Тепер лінії міряють аршином і сажнем, та й мірною вірьовкою. Сажень для виміру роблять так: збивають під кутом дві дощечки так, щоб між їхніми крайніми краями був як-раз сажень. Одну дощечку беруть довгу, залишаючи невеличкий край за ручку і, повертаючи цього сажня ручкою все в один бік, виміряють віддалення на сажні.

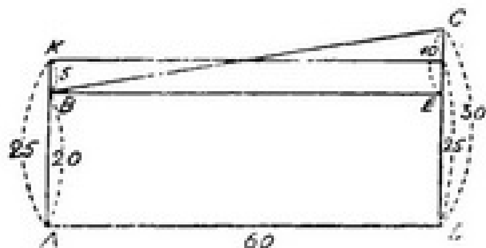
Цікаво подивитися, як селяни розмежовують і як вони міряють землю. Щоб поділити ліс між окремими господарями, на краях ділянки роблять скопці (ямки, що один раз копнути заступом), між скопцями провішують лінію і там, де зустрічаються дерева, на них роблять квадратові надрізи на корі, але так, щоб не дістати до живого, бо надріз дерево затягає. Це те, що в Р. С. Ф. Р. Р. звуть „перетёсами“. У Келиберді дерева, що стоять на межі, звуть грянними. Коли-ж ділять поле, город чи луг, то різно це роблять: або з а о р у — раз плугом проорюють, чи с к о п ц і, коли заступом роблять ямки, одкидаючи землю скрізь на межі все в один бік, а то паколи забивають. На Бердичівщині кажуть замість паколів — палі. На полях роблять о б н і ж к и: це коли кожен хазяїн залишає край поля незасіяного і так більше-менше на аршин з обох боків. Незасіяне пасмо з року на рік заростає бур'яном і тоді ясно видно межу між володінням двох суміжників. За дуже прикрий вчинок уважають, коли хто схибить і заоре обніжок. На городах, якщо немає паркану, то ставлять паколи чи палі. Коли між паколами треба точно визначити просту лінію, то ставлять паколи так, щоб один одного затуляв, або замість паколів стають в рядок люди.

Якщо крім розмежування ще треба й виміряти площу певної ділянки, то це роблять різно. В основі всіх вимірів площ лежать у народі схеми: найпоширеніша схема десятини 20 сажн. × 120 сажн.; уживають так само 40 × 60 і дуже рідко 30 × 80. Коли виміряють якусь ділянку, то розбивають її на декілька таких, щоб вони своїми вимірами наближалися до трафаретів. Цікаво, що в с. Келиберді за найзручнішу постать уважають 20.120[1]) і через те, що велика гона має 120 сажн., то поле 20.120 звуть одногонним, поле в дві десятині, з боком 240 сажн., звуть двугонним.

Якщо треба виміряти простокутне поле, то, вимірявши боки — довжину й ширину, довідуються за схемою чи повторним послідовним множенням за його площу. Коли-ж поле що-до вигляду відходить од простокутника, а являє собою рівнобіжника, чи ромба, то вимір провадять так: виміряють боки 1 і 3, беруть половину суми цих двох вимірів, потім виміряють боки 2 і 4 і теж беруть половину суми цих двох вимірів і зазначені виміри перемножують.



Дуже цікаво, що в народі є розуміння рівновеликих фігур. Сами того не формулуючи, селяни проробляють перетворення земляних форм, оперуючи законами рівновеликости. Припустимо, виміряють поле ось такої форми: боки мають 20, 30 і 60 сажн. Дід Грицько Сіренко каже: „Щоб виміряти це поле, треба спочатку поміряти один бік, потім другий, одкинути від 30 двацять, десять поділити навполовину, приточити бік, що має 20 сажн. і тоді буде таке, що просто вимірюється. Це буде пів десятини з осьминою".



Поле, що має форму трапеції, здебільшого рівнораменної, вимірюють так: міряють горішню й спідню основу і беруть їхню півсуму, далі міряють боки і теж беруть їхню півсуму. Обидві півсуми приводять до схеми.

Якщо доводиться вимірювати земельні ділянки форми різнобічних чотирикутників, то площу визначають, перемножуючи півсуму протилежних боків.

Поле неправильної форми, вимірюючи площу, розбивають на кілька ділянок форми, що можна виміряти, як от простокутник, трикутник чи рівнораменна трапеція, а обрізки форми сегментів чи неправильних фігур,

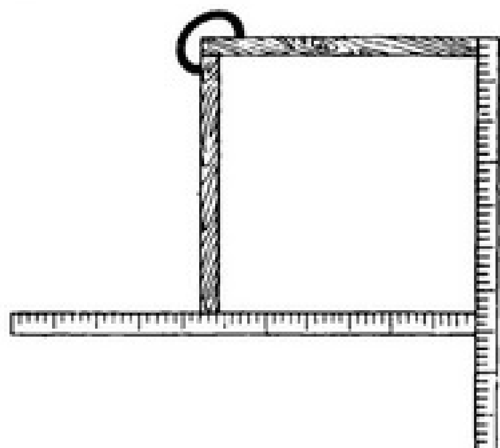
---

[1]) Це, можливо, залежить од того, що село Келиберда лежить між Дніпром і дюнами, що на декілька верстов одходять од Келиберди.

невеличкої площі, не беруться до уваги, а кажуть: „в обрізках певно чверть чи восьмина землі". Про трикутник знають, що він становить півплощі простокутника.

Усі ці способи міряти землю належать Полтавщині.

Цілком одмінні міри на Бердичівщині. Не подаватиму їх докладно, бо вони в мене перебувають у стадії детального вивчення, але мушу зазначити, що ці міри, як пощастило з'ясувати, повстали під польським впливом. Велика площа землі на Бердичівщині була в володінні польських магнатів — братів Мазараки. Там поле міряють на морги: два морги без чверти буде десятина. Здебільшого поле міряли в кожну руку на пішаки. Пішак = 3 морги. Коли в кого два пішаки, то кажуть, що в того селянина паровиця землі. Великі наділи мали ті, що в них було землі ціла різа = 20 моргів або 7 десятин.



Як на Полтавщині, так і на Бердичівщині мають деяке уявління про план, — палицею на землі чи на піску дядько може намітити форму своєї землі, але справжні плани робили на селі окружні землеміри.

Залишається ще в загальних рисах обізнатися з деякими геометричними уявліннями села.

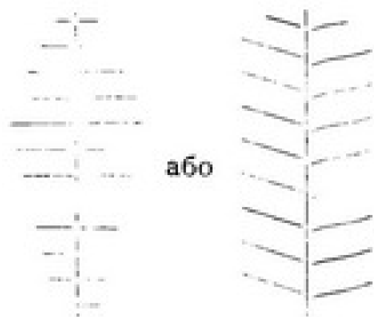
Відомості з прикладної геометрії подав старий дід (95 років) столяр — Негрей Верба (= Келиберда). Він на селі ще й досі будує хати.

Що-до аксіоматичних відомостів, то вони перебувають у такій формі: коли два шматки мотузки кожен дорівнює третьому, то всі три рівні між собою. Геометричного абстрагування не знайдете.

Що-до геометричних фігур, то мусимо констатувати, що з квадратом і трикутником та їхніми властивостями народ обізнаний. Трикутник у народі має практичну назву — наугольник, назву того приладдя, що ним користується мало не кожен селянин для столярної роботи. Наугольник роблять так: на око начеб-то під простим кутом прикладають дві дощечки, легко скріплюючи їх, тоді лінійкою приставляють два инші боки, начеб-то доробляючи до простокутника, коли перший кут не змінює довжини боків простокутника і вони всі рівні (властиво як у квадраті), то між дощечками кут буде простий і можна збивати їх накріпко. Иноді скріпляють третьою стороною, а иноді і ні. Що-до кутів, то в народі знають тільки їхню порівняльну величину, кут більший за простого, кут менший за простого. Причім простий кут звуть „рівним", у розумінні прямого. Треба завважити, що в народі розмір кута звязують з довжиною боків і вважають, що кут з довшими боками більший за такого самого кута, але з короткими боками. Лінії знають просту і ламану.

Ламана лінія має художнє оформлення у вирізуваннях, що на Полтавщині роблять замість вишиванок.

У Келиберді писанок не роблять, так що простежити, як на крашанках укладають геометричні фігури — не пощастило. У тих-же прикрасах, що дівчата синькою чи буряковим квасом роблять на печі, навкруг вікон і дверей — не можна встановити якихось геометричних форм. Насамперед усі дівчата та молоді жінки роблять крапки. Окрім цього роблять хрещики й ялинки. Але в цих ялинках, що їх малюють од руки, немає точного розподілу ліній на рівні частини. Коли-ж по-справжньому треба розділити якусь лінію на рівні частини, то міряють лінію, аритметично ділять число вимірів на рівні частини і тоді певну довжину одкладають на лінію. Вертикальну лінію проводять за допомогою прямовіса. Що-до ліній рівнобіжних, то властивості рівнобіжних ліній знають — рівно віддалені одна від одної, але назви їхньої не знають.



Встановити, що селяни обізнані з колом, найкраще пощастило у бондаря. Усі взагалі селяни звуть круг кружалко́м, кружком і дуже рідко кругом. Найбільше розповів про коло і його пристосування бондар Омелько Кудин (70 років).

Щоб вставити денце в діжці, або барилі, бондар розміряє денце р о з м і р я ч е м (по-нашому циркулем) так, щоб розхил розміряча вклався в діжці на дні 6 разів. Тоді, не розхиляючи розміряча, на дошці чи на двох зразу, — викреслює коло радіусом, що дорівнює $^1/_6$ всього обводу денця. Тоді по викресленій рисці вузенькою пилкою циркльовкою бондар вирізує денце. Щоб встановити денце в діжку, підчиркачем, що на Бердичівщині зветься вторником, роблять зарубки на клепках. З усього переказаного видно, що бондар для денця знаходить радіус з боку правильного вписаного шостикутника в порожнє місце, що утворюють клепки для денця. Що-до центру, то дехто з селян зве його осередком. Щоб знайти осередок, треба, припустимо, на колоді провести дві поперечки і де вони перетнуться, то й буде осередок.

Надзвичайно цікаво, що неписьменні люди застосовують π. Уживають його без дробових частин, рівним просто 3. Щоб виміряти ширину колоди, обмірюють її навколо, і цю міру ділять на 3, то й буде ширина колоди. Як приклад наведу, як ми вимірювали ширину Тарасового дуба, що Шевченко любив його й писав під ним, перебуваючи в Максимовича на Михайловій Горі в Прохорівці. Троє людей, узявшися за руки, обхопили цього дуба. Отже в обіймі дуб має три махові сажні. Кожен маховий сажень $2^1/_2$ арш., три матимуть $7^1/_2$ арш., коли-ж розділимо на 3, то дістанемо поперечник дуба 40 вершк., або $2^1/_2$ арш.

Поцікавимося далі, як розвязують на практиці таку завдачу на складання. Треба, будуючи хату, укласти прості кути. Для цього роблять

так: на око провішують начеб-то під простим кутом напрямок стін хати, потім протягають вірьовкою косини (діягоналі), щоб вони були рівні, тоді й стіни будуть однакові і кути рівні, в розумінні прості. Щоб ще перевірити роботу, одступаючи од кутів на однаковій віддалі на всіх боках роблять зарубки, що звуть підчіпи і з них знову перетягають навкоси вірьовки, ці дві вірьовки теж між собою повинні бути рівними. Коли рівні косини, та ще рівні й мотузки з підчіпів, то рама хати не розсунеться і кути будуть рівні — в розумінні прямі.

Не пошкодить згадати й за те, як селяни, будуючи хати, вираховують співвідношення поміж довжиною кроков та шириною хати. Щоб знати, які завдовжки повинні бути крокви на хаті, міряють ширину хати, третину ширини одкидають і таким способом дістають довжину крокви.

Цікаво, що в народі існують трафарети певної місткости. Напр. треба зробити засіка для якоїсь визначеної кількости зерна. Для цього в практиці в столярів є свої трафарети. Якщо потрібен засік на 100 пудів пашні, то він повинен мати $1^1/_2$ арш. заввишки, 2 арш. завширшки і 2 арш. завдовжки. Для 600 пудів зерна засік буде 6 арш. завдовжки, 3 арш. завширшки і 2 арш. заввишки.

У цьому селі Келиберді не вистачає деяких даних з народньої математики, напр. немає різьбарства на хатах, де можуть бути геометричні фігури, не роблять тут писанок, де можуть замальовуватись різні геометричні форми, немає ганчарів. Але недалеко Келиберди, на околиці Канева, живе цілий гурт ганчарів, з якими мені довелося познайомитися, щоб дістати додаткові відомості про коло. Цікавило мене обізнатися у ганчарів з колом, вони начеб-то повинні були знати про коло більш ніж инші, бо навіть і варстат їхній зветься „кругом". „Круг" ганчарів, як він розповідає, складається з горішнього й долішнього кругів; між горішнім і долішнім кругом встромлено веретено, чи вісь, під долішнім кругом робиться підставка, що зветься порплицею.

Частин кола й центробіжної сили ганчар Балицький (82 роки) не знає. Працюючи 70 років над ганчарним „кругом", він усе-ж уважає, що миски, полумиски, глечики, баньки — це все дістається тільки через зручність його пальців.

На цих поданих відомостях я роблю тільки загальний вступ до вивчення народнього землемірства в різних кутках України. Збираю я матеріяли з народнього землемірства за такою невеличкою анкетою.

НАРОДНЄ ЗЕМЛЕМІРСТВО.

1. Чим визначаються межі володінь, — лісових, польових та садиб? Яких саме знаків уживають, щоб визначати границі?

2. Яких у вашій місцевості вживають мір довжини, щоб міряти землю?

3. Які у вас міри поземельні? (Перерахуйте їх і визначіть окремі міри, по змозі з малюнками).

4. Як виміряють площу землі — у формі простокутника, трикутника, трапеції та многокутника.

5. Чи користуються для виміру площі землі схемами: десятиною з боками 120 × 20, 60 × 40 і 30 × 80?

6. Чи вміють виміряти площі криволінійних фігур? Якщо вміють, то як? (Чи вміють вимірювати площу землі в вигляді кола?) [1]).

---

[1]) Тим, що ласкаво згодилися-б подати деякі відомості на ці питання, прохаю пересилати матеріяли на адресу Етнографічної Комісії Академії Наук.

НИКАНОР ДМИТРУК.

„ЧУДЕСА“ НА ПОЛТАВЩИНІ Р. 1928.

Року 1923-го ми були за свідків масового релігійного психозу, пов'язаного головно з „Калинівським чудом“ та Осапатовою долиною [1]). Хвиля чудес, що на деякий, правда короткий, час захопила широкі народні маси, протягом наступних років спала, маси заспокоїлися, стали зовсім байдужі до чудес. Чудеса, мовляв, „вийшли з моди“. Подекуди ще згадували за них на свіжу пам'ять, иноді глузували один із одного — що даремно „тьопав“ до Калинівки, або „тербічив“ на плечах хреста на Долину, часом на вулиці пісні Калинівської затягнуть, але все то були вже окремі, поодинокі відгуки, останні поднхи чудес. Перебуваючи останніми трьома роками по багатьох селах, особливо на Волині, я міг упевнитись, що тепер перестали таки й легенд переказувати, і пісень співати, зникли десь і ті проскурки та колосся з збіжжя, що з ними готувалися антихриста зустрічати перед страшним судом. Чудо зникло. Здавалося-б, що вже край чудесам, що навіть немає підстави думати чи то сподіватися на дальші виникнення чудес, надто бо прозаїчно закінчилося це найбільше Калинівське чудо, і головне те, що нічого не справдилося з усіх тих численних пророкуваннів та обіцянок, що тоді ширилися серед мас. Усі згадані чудеса відбувалися на Правобережжі й популярні здебільшого тут. Лівобережжя мало свої чудеса, головне — оновлення ікон, хрестів, чудотворну вербу на Золотоношчині, з якої щоденно йшов дощ (Я. Ковальчук, Про чудеса на Україні, с. 15), то-що. Ці чудеса не викликали такого великого руху, як свого часу правобережні. Але тепер, коли Правобережжя вже давно забуло про чудесний хрест калинівський, несподівано виникає нове кубло чудес, що вже намагається створити певний рух і то вже на Лівобережжі. Новий осередок чудес — с. Ватажкове на Полтавщині. Сами чудеса не мають у собі нічого нового проти минулих правобережних. І там і тут вже давно випробувані засоби: кровотеча з ікон, оновлення їх, чуда від нових святинь — кара невірам та милість вірним, виникають відомі вже легенди з місцевими відмінами.

Ватажківське „чудо“, що викликало навколо себе силу легенд, переказів, а пізніше й нові „чудеса“, було дуже нескладне й звичне: кров на цей раз потекла з ікони Спа-

---

[1]) Про це дивись: Олена Пчілка, Українські народні легенди останнього часу. Етнографічн. Вісн. У.А.Н., кн. 1, К. 1925, стор. 41—49. Никанор Дмитрук, Про чудеса на Україні року 1923-го, ibid., стор. 50—61. Калинівські пісні, ibid, стор. 62—65. Юхим Філь, Народні пісні, що виникли підчас пошести чудес на Поділлі. Записки Кам'янець-Подільськ. Наук. Т. при У.А.Н., т. І, К.-Под., 1926 р. Василь Кравченко, Осапатова долина. Етногр. Вісн., кн. 2, стор. 108—111, К. 1926. Вікторія, Сучасне сектантство. ДВУ, Х. 1925. Я. Ковальчук, Про чудеса на Україні. ДВУ, Х. 1925. Нечай, Сафотова долина. Харк. ДВУ, 1926. С. Якимович, З есхатологічних настроїв. Життя й Революція № 2—3 за 1926 р. Павло Попов, До текстів т. зв. „Калинівських“ пісень. Етнограф. Вісн., кн. 4. стор. 8—30, К. 1927. Василь Кравченко, „Псальми“, що в 1923–24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес, ibid, стор. 71—78. Опріч того чимало заміток про чудеса та подорожування до них уміщено було по таких газетах, як „Комуніст“ (Харків), „Пролетарська Правда“ (Київ), „Селянська Біднота“ (Житомир), „Червоний Край“ (Вінниця), „Більшовик Полтавщини“ (Полтава) та инш.

єнтеля в церкві с. Ватажкового Полтавськ. округи. „Чудо“ було тут не вперше. Мало не одночасно з Лаврським чудом р. 1926 [1]), тут теж була крадіжка з церкви.

На цьому ґрунті виникає місцева легенда про те, як один із злодіїв приріс до ікони: „Як бандіти тут були — оббирали церкву, і здерав чоловік золото із ікони, і так до ікони і пристав. Прийшли тоді до його сторожі, та й питаюця: — Чого ти тут висиш? Він мовчить. Його удень, прийшли чоловіки, одірвали од ікони, понесли його в волость. Тоді там, як він став балакать, тоді його заарештували. Ті, значить, повтікали, — їх п'ять штук було, а той пристав, так коло неї й прилип — коло ікони Матер Божої. Це в Ватажках було 26 року“. (Записано від хлопця 11 років Івана Лугового в с. Ватажковому 18/VII 1928 р.).

Чи поширилася ця легенда про злодія, що приріс до ікони, на дальші місцевості, чи може так і завмерла, не вийшовши по-за межі Ватажкового, ми не маємо даних. Проте, коли виникло друге, далеко популярніше ватажківське чудо — кров з ікони потекла, і коли у звязку з цим з'явилася в ужитку місцевої людности ціла низка легенд, то поруч них відтворилася і ця легенда.

„Чудо“ 1928 року вперше помітив на-весні церковний староста, але нікому не сказав про ті патьоки, що він їх завважив на іконі. Пізніше й церковні сторожі назначали олівцем межі тих патьоків, щоб довідатися, чи справді вони течуть. Явище тлумачили по-різному: одні казали, що це проста живиця, бо ікона соснова, другі казали, що це „знаменіє“. В усякім разі слід зазважити, що спочатку прихильників „чудесного“ пояснення було не дуже багато.

„Кажуть, що кров текла зь ікони у церкві, і кажуть, що це живиця. Хто й зна!“ (Від А. Тютюнника, 8 років). „Я чула, шо кажуть люди, шо біжить кров із ікони, а хто каже: то біжить живиця“ (с. Ватажкове, від учениці II-ої гр. Насті Питрижиної, 12 років, 18/VII 28 р.). „Дуже в церкві спорили. Одні кажуть — живиця, а другії — кров. Один каже: — Ну, ти вір, шо живиця, а я вірю, шо кров. Ну, шо ти мені зробиш? І нюхали. Так деякі кажуть: — Скільки ви мені нюхать не давайте, то я не повірю. А одна баба з Ватажкового каже: — Дуже з мене живиця потече? Отак і з ікони потече“. (Від Ватажківського листоноші Онищенка Сергія, 18/VII 28 р.). „Були такі, що стверджували, що не соснова дошка на іконі, а раз не соснова, то й не живиця. Жінка сторожа церковного казала: — Яка там живиця! А чого-ж з мене не потекла живиця?“ (м. Полтава, від Є. Батурина). „У церкві Марія — лісникова жінка з Савкою спорила. Народу повна церква, а Марія на криласі стоїть і каже: — Це не могло бути, щоб живиця. Раз воно не кров, чого-ж воно раньше не йшло? Та то-ж і не сосна, а липа! А Савка: — Дурницю ти вернеш, а ще й жінка лісника, а не можеш отлічити сосну од липи!“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онищенка). „Баби здалеку приходили. А чого? — просто Христова кров біжить і больш нічого. Я сама губи прикладала і кров на губах“ (Від неї-ж). „Там чимало було таких, що інтересувались — здерали пальцями того патьока, а дома пробували палити. І ми пробували — горить. Сестра каже: — Ну, тепер і я бачу, шо живиця“ (Від неї-ж).

Отже, ми бачимо, поширеної віри в „чудо“ ще не було. Вірили одиниці, маси ця віра ще не захопила. Маса повірила в це чудо геть згодом, коли „чудо“ у Ватажковому визнали далеко за його межами. Це явище незвичайно характерне й цікаве. Мешканцям далеких од самого чуда сіл легше повірити в нього, як тутешньому людові. Віддалення робить чудо з одного боку можливішим, а з другого — „чудеснішим“. Коли явище у Ватажковому було освідомлено в инших місцях як чудо, тоді тільки ця віра перекидається до місця самого чуда й захоплює людей. Ватажківцям чудо зробило не саме цілком природне явище в їхній церкві, а та легенда про це явище, що витворилася десь далеко по-за Ватажковим, досягла його й знайшла своє визнання серед певних груп селянства. Як свідчать наші записи, до приїзду експертної комісії з Полтави, взагалі явище було навіть не дуже популярне. В такій обстанові іменно приїзд спеціяльної комісії повинен був

[1]) Микола Левченко, Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі. Етногр. Вісн., кн. 4, стор. 121—125.

розворушити уяву й стимулювати творчість. Комісія, мовляв, приїхала, бо щось є незвичайне, инакше-б її не було.

„Почули ми про чудо 17 червня, вже після приїзду Округової Комісії — округ раньше за нас почув. Взагалі як округова комісія приїхала, тоді і в нас почали говорити. Більше всього це з дальніх сел говорять, шо кров. Наші ото зійдуця в кооперації та й гомонять, шо — От тобі причина: у нас чудо, а ми не знали" (Вчителька Н. Кулакова). І коли по тому стали з'являтися прочани з инших місць, віра в чудо стала явищем масовим.

Треба було з'ясувати причину чуда. І — знов характерно — це з'ясування виробили сторонні ватажківцям люди. Прохожала манашка подала першу думку: ватажківці — достойні чудес люди, а тому у них чудо. Пізніше це визнання їхньої „достойности" стає вже питомою думкою самих ватажківців. Їх примусили повірити у власну високоморальність; місцеве формулування цієї думки тільки конкретизувало її, знайшло певну людину: — „Наш батюшка достойний цього чуда". (Записано від продавця Ватажківського кооперативу).

І тепер віра в чудо стала міцна. Хай експертна комісія наочно всім довела, що ікона — соснова, що патьоки — живиця звичайна, хай навіть сам достойний чуда батюшка у пресі оголосив, що жадного чуда немає [1]) — дарма: до Ватажкового сунули з чужих сіл люди на прощу і разом з собою несли ватажківцям віру. Чи-ж стануть дурно ходити люди здалеку, як-би справді чуда не було? „Нас четирнацять душ ходило — три чоловіки, і батюшка четвертий, а то баби. Почули, шо чудо в селі, да й пішли, зібрались гуртом. І мене сусідка приглесила — разом йти. І священик з нами ходив іс Спаської церкви, то він нам і молебень там отправив. Одна каже: не вірить, шо кров, живиця кажуть. А чого-ж би вона там та живиця була, як їй сто год, та ще й кажуть — липова вона (дошка)?" (Від баби Софії, що живе в Полтавськім Музеї, з родини сторожа Руденка — теж на чудо дивитися ходила). Чим далі жили від Ватажкового прочани, тим дивніші були ті легенди. У Красногорівці, за сорок верстов од місця чуда казали, що кров з ікони текла вже не краплями, а просто — пів шаплика натекло. З цією вірою прочани йшли — і коли їм у самому Ватажковому говорили, що це неправда, то вони не переставали вірити.

Підо впливом скептичного ставлення деяких місцевих ватажківських мешканців до чуда, виникає у прочан инше пояснення, цілком протилежне першому: ватажківці не зовсім таки й достойні чуда люди, вони й церкву свою були у неладі тримали, але Бог явив чудо як-раз там, де воно найнеможливіше, щоб тим дивніше силу свою показати. Що піп визнав немов чуда немає — це звичайна річ: примусили. А що-до експертизи, то теж пояснення знайшли: якими очима дивиться. Одним чудо, бо вони вірні; люди-ж безвірні чуда побачити недостойні й бачуть вони не справжню кров, а живицю. Чудо залежить од віри. Є віра в чудо — є й саме чудо. Прочани гостро засуджують місцевих невір: „Ви всі однакові. Бог посила знаменія. Та й якими очима дивитись. Для вас живиця, а для нас вона кров. Як ви дивитесь, то живиця, а як ми дивимось з вірою, то це сама настояща кров" (с. Ватажкове, від Н. Кулакової). Отже — чудо тільки для спасенних, для вірних. Цю думку висловлювано й за Калинівських чудес: кров у Калинівці бачили тільки ті, хто вірував.

Для спасенних кров тече то блюдками, то шапликами (с. Ватажкове, А. Тютюнник, Н. Питрижина). Для вірних од ікони „запах такой! Не такой, как елей, а какой-то особенний" (Полтава). Навіть більше: „всі ікони в іконостасі заплакали" (Полтава, Я. Риженко).

Але експертиза проте була й намагалася підірвати віру. На цьому ґрунті створюються умови для народження легенди — як покарано невірних експертів. Вони в думці прихильних до чуда не могли залишитися без кари. І кара їм знаходиться. Її підказує тисячолітній трафарет житійної та всякого роду морально-повчальної літератури. Вони, експерти, насмілилися приступити близько до святині й поводитися з нею як з простою річчю — небесна сила відкидає їх геть.

„Як оце приїжджала експертіза, той хто лапнувся за цю ікону перший та казав, шо це не кров, то він як взявся за ікону, та його як кинуло, то він лежав часів три,

[1]) „Більшовик Полтавщини", № 73, 28/VI 28.

а потом взяли його так, бкш чувства, в афтомобіль. А той, шо то приїжджав з ним другий, у того получилось головокружені'я велике, просто одурів. В того замісника голови ОВеКа, як приїхав додому, жінка вмерла, а в того прохвесора жінка бросилась під поїзд, пока він приїхав. Ото їм таке наказаніє, отако Бог наказує“ (с. Ватажкове, від листоноші Сергія Онищенка, 18/VII 1928 р.).

Цікавий варіянт легенди чув один з учасників експертизи, директор Полтавського музею Я. О. Риженко. Він мав змогу сам почути про те, яку кару народня фантазія вигадала для нього. „Чи не чули ви, шо воно там таке ото в Ватажковому трапилось? А друга й відпочідає: — А як же, чули. Там зь їкони кров тече. Та так тече, так тече, шо підставили тарілку — натекло повну. І тече ця кров річкою по церкві аж в саму ограду. Так ось виїхала комісія с Полтави. А професор високий увійшов, та й хотів ваткою кров обітерти. Так його як ударило об землю та як почало крути-и-ити, та тіки батюшка й спас, бо прийшов с хрестом. С того часу і прохвесор увіровав“. Нарешті, ще один запис має ту варіяцію, що священик уратував експерта тільки тоді, як вилив на нього три відрі води, та ще покарано не тільки експерта, а цілу комісію — її разом з автомобілем зірвало в повітря. „Оцей самий вчений, коли доторкнувся рукою, так упав і лежить в церкві. Аж пока не прийшов священик, вилив на нього три відра води і спас. А в той час, як він різав (надрізував скраю ікону, щоб визначити, з якого вона дерева. *Н. Д.*), поїздом зарізало його жінку“.

Останній мотив — зарізало експертову жінку — особливо цікавий. На цей час якась жінка справді кинулась під поїзд, і цей випадок ще більше зміцнив легенду. Ця жінка стала саме-іменно жінкою професора-невіри. Поєднання реального факту з фантастичним його освітленням створили для вірних щось таке, у що не можна було не вірити.

За иншими переказами всю комісію „закрутив вихор, автомобіль підняло в воздух“. Експерти простягли руку на кров, що ллялася з ікони, хотіли дізнатися, що воно таке. Але ще не доїхали вони до Полтави, як кров, що вони взяли — чудовним способом зникає.

Явище, як чудо, освідомлено цілком. Починають утворюватись легенди про кару небесну **всім**, хто не вірить у нього. Легенда — це видно з самого матеріялу — утворюється знов-же насамперед не на місці події, а далеко по-за ним.

Основні мотиви цих легенд уже наперед даються в первісній легенді про експерта. Инших невір, як і професора, небесна сила карає за блюзнірське поводження з святинею; їх корчить, коли вони, як і професор, не вірять у чудо. Коли беруть кров з собою, то вона чудовно зникає. Фантазія далі тільки ширше опрацьовує дані вже мотиви: кара за невіру та довід святости крови. Згадаймо, що й у калинівських чудесах р. 1923 маємо аналогічні кари за невіру: як заклякла рука тому безбожникові, який хотів шаблею рубнути труну, що плинула до Христа (Етн. Вісн., І, 57), як побила лиха година того, що стріляв у хрест, як приросла одній жінці золота п'ятірка до руки (ib.) й т. д.

1. „Оце бабусі красногоровські казали: — Чи правда це чи ні, шо якийсь чоловік без віри підійшов до окони, хотів відкулупати кровй, та й **приріс**? Та батюшка служив, от забулась, кільки то молебнів, та й його й пустило“ (с. Ватажкове, від учительки Н. Кулакової).

У варіянті-ж цієї легенди, що подаємо далі, Бог карає чоловіка за те, що він сказав „живиця, нема ніякої крови“: з ним почалися корчі. Як і в попередніх випадках, уратовує батюшка трьома молебнями.

2. „І це тоже ці бабусі казали: — Якийсь мущина — це все мущини, женщини все с вероюприходять, а мущини роспусники, не вірять у Бога, по багато жінок мають — прийшов до окони і каже: — Та це чепуха, живиця, нема ніякої крови. Так його як ки-и-нне! І почалися з ним корчі. Народ перелякався. А батюшку тоді попросили молебна служити. Так він одслужив три молебні й його (того мущину) одпустило“. Далі Н. Кулакова додає від себе: — „Справді, це наші ватажки (ватажківці) казали: наш батюшка стільки молебнів служе, що з ніг падає. Вже відмовляється служити“.

3. „Кусочок патьока хтось із приходящих, хтось в платочок зав'язав, а потом, коли прийшов додому, розвязав, шоб удома показати, а там нема нічого“.

4. „Я чула, одна жінка брала ту кров, да поки доїхала додому — нема нічого, десь поділась. Росказувала, шо шось таке буде. Другі кажуть, шо це неправда, шо кров тече, а вона каже: правда, бо вона (кров) ціла була-б, а то десь поділась". (Від Насті Питрижиної, 12 років).

5. У дальшім варіянті маємо вже з'ясування, чому саме кров зникає — гріх брати ту кров. „Кажуть, шо з ікони бежить живиця. А хто, то кає — то кров. А одна жінка вщипнула да воно таке, як свічечка, тоді зав'язала в платочок в узелок, принесла додому, розвязала, а нема ничого. Вона тоді прийшла знов до церкви да молиця Богу, щоб простив, шо вона вщипнула. Тепер не беруть цієї крові. Гріх. Я-ж кажу, шо та жінка принесла і як побачила, шо нема нічого, то всім росказала, шо то гріх. І бояця вже брати" (с. Ватажкове, від учениці 3-ї громади Насті Тютюнник, 18/VII-28 р.).

А дальший варіянт, ще повніший за попереднього, має вже скількись нових моментів, а саме: хустина, що з неї кров зникла, стала вся в дірках; окрім того, коли в попереднім варіянті тільки загально говориться, що гріх брати кров, то тут конкретно вказується, чому саме гріх — не можна хустиною торкатись. Нарешті тут натрапляємо вже й на кару особі, що вчинила цей гріх, кара цілком така, як і експертові, тільки там жінка експертова під поїзд кинулася, а тут чоловік жінки, що в хустину кров брала, причому кінець тут непевний — під поїзд пішов чи втопився.

„Приїжджав чоловік сюди-ж до церкви дивиця, а я вела коня додому на обід. А він каже: — Тьотю! Постойте, я вас шось іспитаюсь. Чи правда, шо до вас до церкви баби приходили і одна витерла платочком ту ікону і каже, так увесь платочок убрався в кров. І вона взяла каплю теї крови зав'язала, шоб дома показати. Потом йде відціль, а сюди-ж оп'ять женщини йдуть, стрічають її та й питають: — Чи це правда, шо там кров іде? А вона й каже: — Та як-же неправда, коли я йшла, платочком витерла. Ось і вам покажу. Коли, каже, витягла, аж нема нічого. Платок весь у дірках зробився, і крові нема. Коли вона до дому приходе, аж чоловіка нема вдома — він під поїзд пішов чи втопився. А їй вже сусіди кажуть, шо це за гріх вам, шо ви торкались платочком. А я йому й кажу: А я ходила, колупала сама й нічого мені нема. — Хе, коли-б знав, то-б і не їхав, такий пісок" (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онищенка).

„Чудесність" чуда доводиться новими чудесами, що створилися не на місці події. І дарма запевняти, що цього не було справді! „Кажуть, на цій деревні, на Ватажку, був чоловік німий. І пішов він до церкви, одслужив молебень перед іконою, де кров тече, і він був-же німий, а потом став балакать. — Так підождіть, в нас такого німого не було на Ватажковому. Обдумав всіх таких інвалідів — ну, нема. Вже думаю — ну Пелех старий, так ні, не німий. Кажу: не знаю. Ото люди накажуть" (с. Ватажкове, від Сергія Онищенка).

Оновлення ікон. Одне чудо тягне за собою дальші. Як кровотеча з калинівського хреста викликала масове „оновлення" ікон, так само й пригода з іконою у Ватажкові призвела до обов'язкового компонента всякого „чудовного" комплексу — оновлення образів. Характерно, що й „оновлення" стали спостерегати таки не місцеві люди, а прочани. Ці відповідно-настроєні люди обновили ватажківцям ікони, як трохи раніше перед цим створили легенду про чудо.

„Обновленія в нас не було ніякого, аж поки не почав ходить народ чужий. А вже як найшло, то кажуть — аж шість ікон оновилось. Носять, вішають полотенця на ті ікони. Як начали ходити багато, то зразу помили ікони, повитерали. Оті городські торговки як прийшли, то вони й пол помили" (від Онищенкової, Ватажково).

Оновлення ікон — одне з найпопулярніших чудес. Полтавщина, як і всяка инша округа, зазнавала їх часто. За останні часи ікони обновились у Великих Будищах, Опішні, Перещепині, а тоді вже, аж після чуда з кров'ю — у Ватажкові. Оновлення ікон — така заялозена вже підхідка, що взагалі останніми часами воно почало викликати до себе скептичне ставлення навіть у найтемніших шарах селянства; всі оновлення на один лад. Хіба трохи можна спинитися на оновленні ікон у В. Будищах, де місцеві обставини можуть бути цікаві для вивчення того оточення, в якому епідемія оновлення виникає. Ікони у В. Будищах стали поновлятися у селянки М. Максимовичевої, з професії килимарки, на думку

околичних селян — людини божевільної на релігійному ґрунті. До того — вона підтримує звязки з черницями та иншими групами релігійно-активних людей. Ця селянка заявила, що у неї оновилося 3 ікони й сама собою запалилася свічка під ними й прохала владу, щоб дозволила організувати їй охресну процесію на Ворскло підчас ярмарку в Будищах. Комісія експертів, розуміється, жадного оновлення не знайшла, навіть ікони були старенькі. Натомість у хаті М. Максимовичевої знайдено було оригінальні „царські плакати“ її власного виробу. На папері зверху портрет царя й цариці, що вона намалювала сама, над ним двохголовий орел, під царицею такий підпис: „Ея імперат. велич. А. Ѳ. им. все Російска“, а під царем: „Его императорск. Величество Г. им. Николай Аликса с. державицъ в. Російскій“. Решта плакатів формою скидається на вінки, а посередині замість портретів написи: „Почтите слово Божіе, Бога і царя. За Богомъ молитва, за царем служба не пропадає“. Всі ці плакати малювала й писала вона од руки. Розмальовувала клейовими фарбами та кольоровим олівцем. Гілки зеленою фарбою, а посередині червоні квіти. Всі плакати дуже подібні одни до одного і формою, і змістом. Їх вона не тільки розвішує на стінах своєї світлиці, але й сусідам та знайомим роздає, поширює по селі. Плакати свої М. Максимовичева датує, напр. під одним плакатом знизу написано: „1928 Г. 6 Мая Рисовала Мария Степановна Максимовичева“.

Плакати, як і ті чудернацькі заяви, що їх подає Максимовичева на ім'я „Главного просвителя земледелия и землеустройства“ з проханням „не разрушать храмов Божих, утвердить религіозно-христіанскую веру“ й т. д., свідчать також за стан здоров'я автора цих утворів; до такого висновку прийшли й судові органи, що справу Максимовичевої розбирали.

Отже, як ми вже сказали, оновлення ікон — річ заялозена й цікавости до себе викликає мало. От, напр. розмова з приводу оновлення в Опішні. „У нас в Опішні в одної жінки оновились ікони. Так тоже-ж так, ходили люди, тіки мало, не так як тут (у Ватажковому). Тут так багато. — (А де-ж ті ікони?) — Так і осталися, в церкву їх не брали. (Полтава, Музей, 20/VII-28)“. До ватажківських ікон оновлених ходило багато люду через те тільки, що з ікони текла кров; не будь кровотечі з ікон — так само-б, як і в Опішні, мало ходили-б люди. Спочатку оновилась ікона Матери Божої постової (що вішають на піст), а потім оновлення не минуло й тої ікони Спасителя, з якої почалися чудеса: „Кажуть, шо той Спаситель, шо потікла кров, був дуже темний. А потом стали в його руки біліте, тоді стало отак до пояса біліте, а потом голова стала, вуха стали біліте. А то коло його так друга ікона обновилась — казали архангел Гавриїл чи шо. Там до неї (ікони) гроші зносили, то там якусь жертву приносили, багацько рушників“ (с. Ватажкове, від Івана Лугового, 11 років).

До ватажківської церкви, як колись до калинівського хреста, потяглися прочани. Утворився певний рух, трохи зовні подібний до Калинівського, але значно менший кількісно. Напр. колись до хреста з одного тільки с. Луки (Волинь) вийшла група 82 чол. заразом, а до Ватажкова надходили групи душ по 14—20. Та й урочистости тієї, що була в попередньому рухові, ми тут не бачимо. Там ішли з процесіями, — з хрестами, іконами, квітчалися, коси розпускали дівчата, віночки з барвінку на голови накладали, пучки зілля з свічками в руках несли, як зустрічалися дві партії, всі падали навколішки, цілувалися в плече, прикладали ікони до ікон (знаменували), пісень співали спеціяльно „калинівських“, обіди загальні по селах справляли — і дорослих, і дитячі, до страшного суду готувалися, тих, що йшли в подорож, виходили з села здибати [1]). У Ватажковому все було простіше. „Одягаюця в дорогу чистенько, по святному, в руках несуть пучки квітів, за плечима торбинки з харчами, коли зустрічаюця, то останавливаюця, розпрашують. Як родичі з родичами зустрінуци, то й цілуюця“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онищенка), „наймають молебні, дарунки приносять (гроші, полотно), то-що“. „Бага-а-цько людей, по п'ятсот душ буває в церкві за один день. Приносять квітки, звязані в пучечки, кладуть до тієї ікони, кладуть гроші. Моляця, молебень наймають“ (19/VII-28 р., с. Ватажкове,

[1]) З процесією, разом із ними тричі обходили навколо церкви (с. Лука)...

від Івана Лугового, 11 років). „За плечима торба — набере хліба, та й іде, як старець. О-о-о, цьвітів масу неслй — і з гороДа, і з Безручок. Та все живі, хороші. А потом і вінків багато носили на Спаситель, на Матір Божу. І рушникй приносили, полотна кусочками, платочків багато приносили — дарували все. Приймав те все церковний староста. Мабуть будуть продавать на церкву є публічних торгів. Обикновенно цими платочками і цими рушниками вони діляться — піп з дяком. Які красівіші, то потребує публіка вивісити". Так вибиралися в дорогу сторонні люди, здалеку. А от як ставилися місцеві, напр. та баба, що мила підлогу в церкві підчас чуда: „Отака трясця рокова, а не староста. Мила, мила підлогу, а він не заплатив, а з людей-же бере. От прокляті люде; де вони беруця? Два рази мила і грязно" (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онищенка). „Спершу, скоро рух почався, церкву одчинено було щоденно. Ввесь час у ній були богомільці — одні виходили, другі приходили, дивилися на ікону, молилися, молебні служили. Від того, що ввесь час у церкві людей було багато, а церква мала, та ще й від того, що ввесь час свічки горіли, повітря було тяжке, люди мліли. Кажуть, як ходили люди до церкви, п'ять дівок витягли є церкви — зомліли, чи як побачили (так уплинуло на них чудо), чи хто й зна, чого вони". (Від учениці 2-ї гр. Насті Питрижиної, 18/VII-28 р.).

Звістка про чудо швидко облетіла всю Полтавщину, ба й пройшла далеко по-за її межі. Прочани, і так охочі подивитися, все прибували, що далі, то в більшій кількості. Йшли пішки, їхали кіньми на возах, наймали візників, приїздили поїздом. Ішли з ближчих місцевостей — з Полтави, з Карлівки, з Тукарів, з Опішні, з Ковалівки, з Божкового і т. д., приїздили і здалеку — з Київа, з Харківщини, з Одеси, з Ограда, навіть з Москви. „Після Тройці почали люди ходити. Здалеку йдуть і їдуть — з Одеси, з Ограда" (від прикажчика ватажк. кооп-ву). „Приїжжали з Москви, є Сібіру, з Харкова, іс Кієва, чуть лі даже не є Кавказа. Більшість від'їжжав розчарована, бо їдуть з настроем побачити кров, а тут нічого нема". (Полтава, від Є. Батурина). „Такая маса людей понайежджала, как ярмарка — аж Харківської губерні, з Опішні, з-за Полтави понайежджало лошадьмі, й пішки, й поездом, звожчікі наймають" (ст. Головач, від С. Лебедева). „Народу багато йде. С Карлівки сунуло, є Тукарів багато — на їкону дивитися йшли. Ще здалеку є степу приходили, я забув. Неслй, везлй (пішки йшли, підводами їхали). Як коли йдуть, так і дороги не хвата" (с. Ватажкове, від Альошки Тютюнника, 8 р.).

Щоб припинити цей невпинний рух, влада заборонила відчиняти церкву в будні дні, за вийнятком свят. Отже люди, що приходили в будні, по кілька днів чекали в Ватажковому, ставали до попа чи до селян що-небудь робити за харчі, поки нарешті дочікувалися святного дня і заходили в церкву. „Ну, то-ж ходили баби. По три дні тут жили — аж із Опішнього баби, — поки неділі дочекали. Так вони по три дні робили і матушці, і тим, у кого остановлялись". — „Церкви не откривають, а ні зачим сидіти, то полемо буряки за те, що поїсти дадуть да переночувати" (с. Ватажкове, від Сергія Онищенка).

Відомо, що навколо Калинівського руху витворився був цілий цикл т. зв. „Калинівських" пісень. Вони були дуже поширені. Їх співали й дорослі, й діти, і в церкві, і на вулиці, і по хатах. На Полтавщині подібних пісень не було, хоч „Отченаша", подорожуючи до чуда, співали. Співали ще якихось пісень і заїжджі скопці, що теж навідувались до Ватажкового, але що саме — дізнатися не пощастило.

Ч у д е с а п о и н ш и х с е л а х. Л е г е н д и. Окрім цього головного чуда, було ще кілька чудес не таких разючих, і не в Ватажкові, а по инших селах: крутиться хрест у церкві, з нього теж тече кров, жінка стоїть нерухомо сорок днів і сорок ночів, десь близько від Ватажкового, верстов з трицять п'ять — у церкві стоїть миска з кров'ю (тут уже ватажківці створили чудо своїм сусідам, як ті — їм); відтворюється вже заялозений мотив про таємниче світло в хаті.

1. „Підождіть. Я чула, що в Гробовівці (65 верстов від Ватажкового) будто-би хрест у церкві крутився. Кажуть: це не тільки в нас, і в Гробовівці крутився хрест у церкві — отакечки на місці крутився сам по собі. Це люди ішли до церкви і балакали — не наші люди" (від Насті Питрижиної, с. Ватажкове).

2. „Казали, що як служба була — це не в Ватажковому, — то батюшка очиняя врата і побачили, шо там насеред церкви крутиця хрест. Тоді взяли, приставили драбинку, взяли руками, а с того хреста кров потекла. Тоді підставляли тому хрестові цеберкй і цеберками кров носили. А хто й зна, куди це несли“ (с. Ватажкове, від Насті Тютюнник). „А верстов за трицять п'ять по церкви нашої стоїть миска і повна крові“ (від неї-ж). „У Петрівці Красноградського району там некая Кравченко Катерина стояла сорок днів і сорок ночей в хаті, і нічого не їла і не пила. Казали — знаменіє Боже. І почали ходити — дивиться на неї“ (Пізніше виявилось, що вона — хора. Є. Батурин, Полтава).

„Тут на місці не чути нічого. А от в Санчарах порожня хата була, заброшена зовсім і там по ночах яркій огонь був. І ось дядюшкі якісь замітили це діло, начали слідити, шоб виснити — чого воно там світиця. Но вобщем смєльчаків не було. Знайшлось два комсомольці. Один заліз у пічку, а другий десь остався на печі чи шо. От, приходить дванацять часов ночі — сьвіт появляеця і два старика виходе відкілясь, неізвесно, появляюця в цій хаті. Сідають за столом і балакають. — (Що-ж вони балакають?) — Забувсь. Но факт той, шо вони узнали, шо там на печі один есць і в печі. І кажут до одного: — „Злазь с печі! А де ж — питаюця — другий?“ А той злякавсь та каже: — „Та я сам“. — „Ну, коли сам ти тут, то будь сам, а той, шо в печі сидить, той хай там сидить. І до сіх пор він сидить там. Оці богомольці, шо ходять, так оце вони говорять“. (Від прикажчика ватажківського кооперативу Петра Петровича).

В иншому варіянті цієї легенди місце вказується инше. У хату входить не двоє, а троє чоловіків, до того-ж називається всіх трьох — Господь, Петро й Павло. Комсомольців вже не два, а один, дарма що на початку говориться у множині — „прислідкували комсомольці“. „Ото про ці запискй, шо ото писали. В одній хаті так прислідкували комсомольці. Прислідили, шо ввійшло три чоловіки в хату. Засвітили лампадку і сиділи там, балакали. А комсомолець той на печі сидів і слухав. Поговорили вони між собою, а тоді й кажуть тому комсомольцьові: „А ти сиди там аж до Петра й Павла“. Це вже шось днів із п'ятнацять, як було. Отож кажуть, шо в городі Єрусалімі. А потом вже тих трьох чоловіків не стало — хто й зна, де ділись. Кажуть то був Господь, Петро й Павло. Потом прийшли по того комсомольця, взяли його й понесли в богодєльне заведеніє. І дальше не чув, як воно — чи він встав, чи не“ (с. Ватажкове. Від Сергія Онищенка).

Всяке чудо діється не з проста, воно щось віщує. Чудо, окрім елементів чудесности, має символічний елемент, що використовується для морального повчання. Отже — як пояснювали ці всі чудеса? Вище ми бачили, що є тенденція пояснити їх так, як іще в літописах вони пояснювалися: не перед добром. Крім цього мотиву — чудо віщує лихо — старалися розгадати й символічне їх значіння.

„Оце те, шо обновилось, це перерожденіє должно бить, шоб снов перевернулись до Бога, мол ви вже забули за Бога, шо він вже чудес не робив, а оце зробив, показав, шо є Бог“ (с. Ватажкове, від прикажчика кооперативу Петра Петровича). „Чого обновляеться ікона? Того, що ми такі грішні, нічого не вірим. То Бог таке дає, шоб ми роскаялися, шоб ми йшли по путі праведній. От нам і показує Бог чудеса — от обновленія ікони“ (від ватажківського листоноші Сергія Онищенка та його жінки Сані). „Це буде якесь нещастя, щось нас таке постигне, це предостереженіе против чогось. Такі балачки були: не сьогодня, завтра буде война. Оце-ж чудо з'являеця тим, що предостерегає людей од великого нещастя, шоб вони покаялись“ (від Н. Кулакової).

Легенда про старика. В кн. 2-й „Етнографічного Вісника“ редакція журналу зробила цілком слушне зауваження до вміщеного там запису Р. Данківської „Легенда про старика“, що тематику легенд на Лівобережжі сливе не вивчено і що на записування їх треба звернути пильну увагу тепер, не відкладаючи на потім, коли легенди ці можуть зникнути. На Полтавщині я натрапив на легенду в численних варіянтах; змістом своїм вона скидається на „Легенди про старика“, що записала Р. Данківська, власне на декілька таких легенд. Справді, коли порівнювати їх з усіма тими легендами, що поширені були на Правобережжі, то їхній зміст зовсім відмінний.

„Це розповідав Михайло Вовк — лісничий з Диканьки. Йде, каже, парубок, а назустріч йому дід стари-и-ий, старий, і сопляк у нього висить. Звертається той дід до парубка: — „Покажи мені, сину, дорогу". Той показав. Тоді дід йому й каже: — „Ану, наступи мені на ліву ногу і заглянь в ліве вухо". Дивиться той парубок йому в вухо і бачить — врожа-а-ай, врожай. — „А тепер — каже — наступи на праву ногу і заглянь в праве вухо". Наступив той хлопець і на праву ногу, заглядає в праве вухо. Бачить — голе поле і багато костей на йому. „Ото, каже дід, буде врожай такий великий і нікому буде його їсти" (від співр. Полтавськ. Музею М. Ів. Гавриленка, 20/VII 28 р.).

Ще один запис цієї легенди ми зробили від учительки з с. Ватажкового Н. Кулакової, але вона затямила її не твердо, нічого нового він не дає і особливої уваги не вартий. Подаємо й його при купі: „Балакали про це чудо і мені розказували так: Ішов чоловік у го́род. Зустрілась йому (боюсь брехати) якась жінка. Ця жінка й каже: ‚Отам у со́сні ти щось таке на́йдеш. А назад ти будеш йти — побачиш яму'... Ага! Той чоловік воли вів продавати. Продав він їх щось з вигодою. Вертається додому. Аж дивиться — правда, яма. Заглянув він в ту яму, а вона повна крові і трупів. Потом він зустрічає її (ту жінку). То вона йому й каже: ‚Ну, шо ти бачив?' Те й те бачив — розказав їй. ‚Ото буде така страшна война, оце знай, така кровопролитна война буде'" (с. Ватажкове, від учительки Н. М. Кулакової, 18/VII 28 р.).

Другу легенду, вже цілком відмінну, записали ми в Полтаві від Є. Батурина. В легенді оповідається, що дядько вів продавати воли. По дорозі зустрів двоє дівчат. Вони йому сказали, що він продасть свої воли за 120 карб. Вийшло так, що дівчата ті правду сказали. Дядько продав воли і, вертаючись назад, на тім місці, де він їх здибав, побачив три порожні снопи — два житні і один пшеничний, а в ямі біля них кров кипить. Подаємо запис цієї легенди: „По цей бік, на Дека́ньку — є такі слухи — їхав продавать дядько воли. Зустріло його дві дівчини і кажуть, шо ‚ти продаси воли за сто двацять рублів, не більш, не менш'. Той подививсь на їх і каже: ‚А шо ви за дівчата?' А вони йому: ‚Коли будеш їхать, тоді взнаєш'. Поїхав він на базар, продав воли за сто двацять. Їде назад і в цьому самому місці на дорожці баче — лежить два снопа́ пустих — один жита, а один пшениці, а біля них ямка вирита і в цій ямці кипить кров. Подивився, подивився дядько на оце, помолився там, та й подумав: ‚Оце буде голод і війна'. Та й поїхав далі. Перехрестився і поїхав".

Є. Батурин, що розповів оцей варінт легенди про дядька з волами, зазначає, що він аналогічні легенди й перекази чув цього року і на Криворіжжі. Розповідають там і цю-ж легенду про дядька з волами, тільки з деякими змінами, напр. зустрів дядько по дорозі не дві, а одну дівчину. Вона дала йому хустину і сказала: „Не дивись, аж поки не приїдеш додому". Він послухався її — взяв ту хустину, сховав її в кешеню і як приїхав додому, то розкрив. В одному кінці хустини був зав'язаний порожній колосок, а в другому кінці хустина була в крові. У питанні про те, що це визначає, розбіжностей нема. І на Полтавщині, і на Криворіжжі пояснюють однаково: порожнє колосся пророкує голод, а кров — війну.

В дальшім варіянті маємо вже такі зміни — не дядько, а дід з бабою ведуть продавати не воли, а корову. Назустріч їм виходить не дві, а три дівчини і кажуть, що продадуть вони корову за 130 карбованців. За це вони купують дівчатам гостинця — по хустинці і кожна хустина по 5 крб. Кінець уже більш подібний, правда, що в ямі не кров, а мертві люди лежать.

„За го́родом ішов чоловік і вів товарячку. Хто й зна, де взялись дівчат дві; кажуть: ‚Дядьку! За скільки ти корову продаси?' ‚Хто й зна, за скільки вдасця'. Кажуть вони: „Ти продаси за сто п'ятнацять. А як продаси, то купиш нам по платочку". Повів він у город і продав-же-ж так, як сказали — за 115. Вертаєця він додому, аж вони виходять — дівчата ті: „Ну, шо ж, так продав, як ми казали?" „Так". „А купив нам по платочку?" „Купив". А далі вже не помню. Знаю, шо сніп він побачив, шось в тому снопові було. І одгадували вп'ять йому, шо буде война велика"... (від діда Юхимця).

„Один дід і баба вели корову продавати, а дівчатка (три) вибігли і питають діда цього: ‚Куди ви, діду, ведете цю корову?' ‚Продавать'. І каже — ‚За скільки ви хочете

продати?' А дід каже: ,Хоч би мені дітки продати за п'ядесять карбованців'. Дівчатка кажуть: ,Не продасте за п'ядесять, а за сто трицять'. А дід кає: ,Якби я так продав, то вам гостинчика купив'. ,Тілько продаси опівдні'. Дід вивів корову, то купці не купили корову, а ось приходять опівдні і продав дід за сто трицять. Потом пішов дід і купив три платочки по п'ять карбованців — на п'ятнацять карбованців. Дід купив ті платочки і йде вже назад, а тут здорова яма викопана і там лежать мертві люде. Вибігають дівчатка. Дав він гостинці, ті платочки, а вони питаюця: ,Ви нічо тут не бачили?' Він каже: ,Ні, бачив. Викопана яма і в тій ямі люде лежать'. Дівчатка ті кажуть: ,І ви так будете лежать, як ті люде. Війна така буде. Будуть пускати гази разние ярпланами. Будуть бити — хто попадеця'. Люди цього не бояця. Або-ж війна буде, або голодовка" (с. Ватажкове на Полтавщині. Від уч-ці 3-ої громади Насті Тютюнник 12 років. 18/VII 28 р.).

Далеко краще і докладніше розповіла цю легенду Ганна Михайлівна — з його-ж родини. Правда, вона внесла й деякі відмінності. Чоловіка, що вів корову на базар, зустрічають так само дві дівчини. Тут вже й зміни починаються. Виходить, що чоловік той думав взяти за корову більше — 150 крб., а вони вгадали йому на менше — 130. Купив їм на гостинець по хустині. По дорозі назад також бачив видовище, але відмінне від попередніх — в ямі стоїть сніп жита і люди гомозяться ніби в крові. Закінчення — те саме.

„Вів чоловік корову на базар. Він її думав продавати за сто п'ядесять. Довів він ту корову до лісу, встрічав його дві девушки. Вони його питають: ,Куда ти ведеш цю корову?' Каже: ,Продавати'. ,А скіки ти думаєш за неї взяти?' Він їм сказав: ,За сто п'ядесять'. ,Ні, каже, продаси ти її за сто трицять, ше й у дванацять часов дня'. Приїхав він на базар. Стояв до дванацяти часов — ніхто не питав тієї корови. В дванацять часов прийшов купець і купив ту корову за сто трицять. Бач, я там пропустила. Вони йому сказали: ,Як продасиш корову, купиш нам по платочку'. Коли продав він корову, здумав це і купив їм. Каже: ,Не буде їх, то дітям буде'. А все-таки купив. Вертаєця додому, доходе до того місця, де він їх стрічав. Аж виходять вони і кажуть: ,Продав корову?' ,Продав так, як ви казали, за сто трицять і в той-же самий час'. Оддав їм ті платочки. ,Ну, тепер — кажуть — іди додому, тіки ше тобі по дорозі буде шось таке страшне... Тіки ти не лякайся, іди прямо, даже не останáвлюйся'. Ось він пройшов трошки дальше — це все в лісі, дісьвітільно дивиця — яма і в ямі стоїть сніп жита і люде копошаця так, неначе в крові. Він злякавсь дуже, але не останавлювавсь, тіки глянув і пішов. Потом встрічають його оп'ять ті дівчатка обидьві і питаюця: ,Шо ти бачив?' А він і каже: ,Та Бог його знає. Таке шось дуже страшне, шо не можу опреділить'. І роз'яснив їм. ,Ну, отож, — каже — знай: ото як сніп із'язан, так великий голод буде, а шо люде в крові, так то велика різня буде і люди людей будуть їсти. Ото й — кажуть — більш нічого. Йди собі'" (від Ганни Михайлівни, с. Ватажкове).

Дальший варіянт, власне є продовження легенди про дядька з волами, але вносить дещо нове й конкретніше. Тут зазначається, звідки той дядько (з Писарівських хуторів), які воли на масть він вів (сірі), дві жінки зустріли його біля Пісок (Ватажкове), вгадали йому, що воли він продасть за 250 крб. Бачив він — червоне сяйво, а в стороні — врожайний сніп жита, а пояснено йому це явище так: огонь — то війна, а жито — врожай. Найінтересніше в цім варіянті те, що легенду цю звязано з головним Ватажківським чудом.

„Я чув тоже — Олексій мені казав. Так він каже: ,Ну, скажи пожалуста, чи це ж таки правда, будьто дядько з Писарівських хуторів вів воли сірі та довів сюди на Піски і, каже, виходить дві женщини', і кажуть: ,Куди ти, дядьку, ведеш ці воли?' Каже: ,Продавать в Полтаву'. ,Так от: об'язательно ви їх, ці воли продасте не дешевше, як за дьвісті п'ядесять. І як продасте ці воли і повернетесь відти з базару, то шоб купили нам по платочку'. То він сказав, шо — добре. Значить продав він за дьвісті п'ядесять ці воли і купив їм по платочку. Вернувся він додому. Іде, і на тім же місці, де це вони виходили, ті дві женщини, таке зарево красне в віді огня, а в стороні стоїть сніп жита такий рожаїстий. І от вітіль тоді виходять ті дві женщини і він дає їм по платочку і запитує їх: ,Шо то?' А вони кажуть: ,Ото шо огонь, то то буде така сильна война і буде таке кровопролиття, а ото шо ото жита сніп стоїть, то хто останеця, хто вірує в ці знаки,

шо показалась кров на Спасітелі і обновленіє, то ті будуть мати такі врожаї хороше і хліб'. І зазначили, шоб як він прийде додому, то з'ясував сусідам своїм, або стрівшим например, шо таке було йому собитіє, шоб усе такі вони опомнилися і не грішили" (18/VII 28 р. Від ватажківського листоноші Онищенка Сергія).

Нарешті, подаємо ще один запис легенди з цього-ж циклу, поширеної ще перед тим, як повстало Ватажківське чудо. Ще торік чув її від старіших селян хлопець 11 років Іван Луговий і оце тепер зміст її переказав нам. Тут уже ні волів, ні корови нема. Просто їхав собі чоловік і на дорозі натрапив великого колосистого снопа та й взяв його на віз. У возі сніп той перетворився на труну з кров'ю. Висновок-же тут спільний з попередніми легендами — все зводиться до голоду й війни.

— „Я чув прошлий год, шо їхав чоловік, значить, і на дорозі лежав дуже колосистий сніп і великий. Він його взяв на віз, потом далі проїхав. Іззаді йому йшов чоловік і жінка. І глянули, шо в його іс того снопа зробився гроб. А в тому, кажуть, гробу було крови багацько. Той, значить чоловік, шо сидів на возі, оглянувсь і сказав: ‚Я-ж брав сніп, а чого-ж зробивсь гроб?' Тоді той чоловік, шо йшов ззаді, сказав йому, шо буде дуже сильний урожай і нікому буде його збирати — того, шо буде война і багацько людей позабирають в плен, а в нас нікому буде жати" (с. Ватажкове, від Івана Лугового, 11 р.).

Подані оповідання безперечний звязок мають з тими легендами „голодного циклу", що були поширені в двацятому — двацять третьому році. Досить згадати „легенду про старика", яку записала Р. Данківська [1]), щоб сконстатувати спорідненість наших легенд з нею.

Поруч з наведеними поширені ще легенди е с х а т о л о г і ч н і. Чутка про швидкий кінець світу не раз хвилювала людність, а особливо такі перекази розповсюджуються в умовах релігійно-містичного піднесення. Як пригадаємо, в настрої прочан, що йшли до Йосафатової долини, момент есхатологічний був найголовніший. В умовах Ватажківського чуда він виник теж, хоч і не так виразно, бо й чудо Ватажківське не таке яскраве й оригінальне, як колишнє Калинівське. Наведемо типові тільки розмови з цього приводу.

„Це от пастухів я чула, шо будто черес три годи (тоб-то в 1932-м) буде конець сьвіта. Ішли жінки с церкви, балакали. А одна жінка так сказала: ‚Йде літо. Треба собривати' [2]). А друга каже: ‚Не роби, бо й ти пропадеш, і все пропаде. Черес три годи конець сьвіта буде'" (с. Ватажкове, від Насті Питрижиної, 12 рок.). „Баби як посходяця, то тільки й балачки. Та каже — страшний суд буде, а та — як уже заплутають сьвіт проволокою та підуть огнені колесниці по землі, ото вже буде страшний суд. Сказано, шо перед тим буде показувать Бог чудеса, шо ось недалеко врем'я — конець світові'. Тут спорили одна баба з другою. Одна каже: ‚Коли ікони обновляюця, то це буде гарна жизь, ше довго проживем'. А друга каже, шо ні, шо це перед конченієм віку" (від С. Онищенка).

„Р у с а л и м с ь к і" та „А ф о н с ь к і" записки. Одночасно з чудесами, з поширенням легенд, з'явилися т. зв. „Єрусалимські", „Русалимські", або просто „Божі записки". Їх поширювано по селах на Полтавщині різними способами — і передаючи з рук до рук, і підкидаючи, розкидаючи по дорозі, пересилаючи поштою, і по хатах, і по ярмарках, і навіть по школах.

Записки ці, звичайно, не можна вважати за нове явище. Їх розповсюджувано з давніх-давен, вони ніколи не виводилися скрізь по Україні та Росії. В звязку з чудесами вони трапляються тепер дуже часто. Типовий зміст їх такий: „В городі Іерусалымі во время богослуженія було чуты голос Іісуса Хріста: Молітеся Богу хоть отченашу, хто получе цю записку должен написаты девять і роздаты в два дні получе радость в девять день".

---

[1]) Етнограф. Вісник, кн. 2. На соціяльну й економічну обумовленість цих легенд в головному вказав С. Шевченко, Е. В., кн. 7.

[2]) Собривати — набувати добро, старатися, щоб усе було в господарстві, дбати за одяг, харч, худобу. Цей вираз відповідає російському „приобретать".

„Бумажки розкидають. Один чоловік дав одному дядькові. І сам хто й зна де дівся. Той дядько, шо взяв, приніс додому і дав жінці, а потом жінка взяла да дала на Ватажкове, а Ватажкове написало 9 таких бумажок і знов роздав" (від уч-ці Насті Тютюнник. 18/VII 28 р.).

До інтенсивного розповсюджування цих записок спричиняється головно те, що в них є в кінці момент залякування — хто не розповсюдить, то з ним скоїться якесь лихо, та ще й приклади подається, що з одним чоловіком, що не виконав, там-то скоїлося те-то. Є записки, що цих залякувань не мають, але здебільшого вони є. З тих записок, що побували в наших руках, ті люди, котрі не виконали цього обов'язку, зазнали такої кари: в одного чоловіка кобила вбила сина (подекуди замість кобили пишеться „лошадь"), а то попросту: „бил убіт син" — як саме, не зазначається; у Харкові — громом убило і сина, і коняку; нарешті — пропала в господаря коняка.

Ці застереження крім записок, і словесно переказують: „Як получе записку і не напише дев'ять записок і не роздасть людям, то получить печаль, — шо-небудь в хазяйстві случитись — можеть корова пропасти, можеть у семействі або хто вмре, або так шо. А як напише дев'ять записок, то получить радісць — може гроші найти або коняку або воли добре продасть" (від Івана Лугового, 11 р.). До Ватажкового записки ці занесли з Полтави: „Отож вочи (городські) поприносили оті записки, шо ото писали. Мені тож хтось підсунув. Була например така штука — слух такий був: получив один чоловік с Харкова цю записку і не роздав її (не розповсюдив) до трьох днів. І случилось йому таке: як він прийшов додому, то в його пропала коняка. А коли-б він її роздав, то мав-би щастя дуже велике" (від С. Онищенка).

„Параска Матяш із села Мачух, 48 років, вдова, заможна. Написала 10 отаких записок і роздала таким-то громадянам (перерахувала кому саме роздала). Я — каже — звернулася до попа: ‚Чи можна їх роздать?' Піп каже: ‚Роздать'. Коли-б піп не сказав, то-б я не розносила" (м. Полтава, від Є. Батурина).

Усяку нагоду, усякий випадок використовується, щоб розповсюджувати оці записки. Їх роздають на селі сусідам, знайомим, розкидають по дорозі, передають одне одному на ярмарках, на базарах, їх розповсюджують навіть по школах серед дітей. Для учнів придумано спеціяльне лихо — хто не розповсюдить, той не складе іспитів, не перейде до старшої групи. І учні, боючися залишитися на другий рік у тій самій групі, старалися переписувати записки і розповсюджувати.

Щоб знищити це явище, мусіли цим питанням зацікавитися вчителі. Почали розпитувати учнів, щоб вивідати, звідки воно пішло. Хоч виявити це не зовсім легко, все-ж пощастило довідатися, що записки були розкидані по вулиці — на дорозі в Козельщину, що головне джерело, звідки пішли ці записки — Козельщанський манастир. Вчителям довелося по школах провадити роз'яснювальні бесіди з учнями на тему „про русалимські" записки.

Численні приклади доводять нам, що записки ці розповсюджувало жіноцтво переважно, а спонукувала їх до цього їхня несвідомість та побоювання, щоб часом справді не сталося якого лиха, коли не розповсюдить. Наводимо ще для прикладу свідчення одної жінки. На запитання: навіщо вона ті записки розповсюджувала, жінка та відповіла так: „У мене є два сини. А ну як де вб'є котрого. Так луче написать записки" (зо слів Є. Батурина). Є ще одна відміна записок, що розповсюджуються з „русалимськими" — по суті ті самі, але в них голос було чути не в Русалимі, а на Атоні і чув той голос чернець: „На Афоні якийсь чернець чув голос Бога: читайте молитву ‚Отче наш'. Хто знайде таку записку, повинен переписати таких дев'ять штук і за три дні роздати" (зо слів Є. Батурина).

Підсумовуючи подані факти, можемо сказати, що ватажківський комплекс чудес безперечно споріднений з Калинівським формально, розуміється, з місцевими відмінами, а також виходить з того самого внутрішнього джерела, що й попередній. Ватажківське чудо — неяскраве повторення, копія Калинівських чудес. І тут і там цикл почався кровотечею; далі вже йшла відома нам проща, оновлення ікон підчас тієї прощі, чудеса від нових святинь; далі чудеса охоплюють і околичні села; відновлюється відомий уже

нам цикл легенд. Основа добре відома нам з Калинівки. Ватажківські відміни зводяться до того, що перше, маштаб руху значно менший та тематика легенд своєрідна лівобережна (легенди типу запису Р. Данківської). Проте відносно даного місця (Полтавщина) це був досить сильний рух, що через нього пожвавішали містичні настрої. „Русалимські“ записки, — відомі здавна, спостережувані й тепер на всій Україні, — втяглись в цей комплекс, так-би мовити, за законом тяжіння. Безпосередньо з чудом ватажківським вони звязані ще менше, як легенди й, як останні, існували й існують сами по собі.

ВОЛОДИМИР ДАНИЛОВ.

ДОДАТКИ ДО ЛІТЕРАТУРИ СТАРЕЧИХ ПРОХАНЬ.

З приводу цікавої статті В. Щепотьева „Старечі прохання" та додатків до неї О. Малинки („Етнограф. Вісник", 1928 р., 6 кн.) маю зробити доповнення бібліографічного та исторично-літературного змісту.

Скільки мені відомо, старечі прохання надруковано ось у яких працях: 1) Записки Юго-Зап. Отдѣла Русскаго Географическаго Общества, т. 1, 1873 г. Матеріалы, стор. 52 (2 прохання О. Вересая), 2) В. Боржковскій, „Лирники", „Кіевская Старина", 1889 г., сент. (2 прохання), 3) А. Малинка, „Кобзарь Петро Гарасько и лирникъ Максимъ Прыщенко", „Кіевская Старина", 1893 г. сент. (1 прохання), 4) В. Гнатюк, „Лірники", „Етнографічний Збірник Наукового Товар. ім. Шевченка", 1896 р. II (5 прохань з повіту Бучацького), 5) „Етнографічний Збірник Наук. Тов. ім. Шевченка", 1898 р., V (4 прохання з с. Любоші, записані І. Франком), 6) Л. М. (Левъ Мацѣевичъ), „Малорусское нищенское причитаніе", „Кіевская Старина", 1903 г., янв. (1 прохання), 7) В. В. Даниловъ, „Среди нищей братіи", „Живая Старина", 1907 г., вып. IV (2 прохання), 8) Труды Об-ва изслѣдователей Волыни, 1911 г., т. V, Этнографическіе матеріалы, собранные В. Г. Кравченко въ Волыни и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ (1 прохання), 9) В. Гнатюк, „Жебрацькі благальниці", „Записки Наук. Тов. ім. Шевченка", 1912 р., IV (5 прохань, запис. Данилом Щербаківським).

Таким побутом, додаючи до цього 12 прохань з записів В. Щепотьева і не рахуючи фрагментарних записів учнів О. Малинки, ми маємо 35 друкованих прохань.

В. Гнатюк зве старечі прохання „благальницями", що, здається, є його власний вигад, бо в самих проханнях звичайно вживається дієслово: п р о ш у, п р о с ю, і тільки в однім галицькім проханні зустрічається б л а г а ю: „Я вас прошу, я вас благаю, я вас радаю" (= градація). Сами старці звуть їх молитвами, і це слово правильно зберіг Франко в своїх записах, наприклад: „Молитва сліпої жебрачки". Що-до самого процесу старечого прохання, то я чув у 1907 році спеціальне дієслово п р о з ь б у в а т и: „То жінки прозьбують: у їх голос тонкий; а у нас голос товстий, — ми тільки просимо", — одповів мені один старець у Києві, коли я запропонував йому сказати вірш, що ним старці випросюють милостину.

Що за-для старців прохання, це — молитви, про це свідчить походження деяких з них. Лев Мацієвич прирівнював прохання, що він записав, до канону, якого читають на утрені поминальної суботи перед тижнем Страшного Суду. Безумовно, зміст прохань складався взагалі підо впливом церковної книги і, між иншим, апокрифічної, як, наприклад, такий мотив про роздачу від Діви Марії своїх риз:

Не будьте ж, мамцю, таковиї,
Як той богатий Иліон (?) бував,
Що срібла й злата до постатних мав,
Він на церкви й костели не давав.
Але будьте, мамцю, таковиї,
Як Марія Дѣва бувала:
Йідну ризу мала,
На три часті пасовала.
И першую, мамцю, ризу
Святому Василію на заслону дала,
А другою ризою нищіх прикривала.
Же третюю, мамцю, ризу
На церкви й костели оддала,
А собі царствіє возслідувала (зап. Боржковського).

Апокриф цілком подібного змісту невідомий, але самий мотив іде з апокрифічної літератури. Наприклад, в „Сказаніи объ Успеніи" Іоана, архіепіскопа Солунського, оповідається, що перед смертю Богородиця „поимши Іоанна, веде въ хранилницу свою, показа ему погребальная ризы, и все сущее въ жилищи ея, глаголюще: чадо Ïоанне, вѣси, яко ничто же имамъ на земли, токмо погребальныя своя двѣ ризы. еста же двѣ здѣ вдовицы, егда же изыду отъ тѣла, даждь едину коейждо" (Порфирьевъ. „Апокрифическія сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ". Сборникъ Отдѣленія русск. яз. и слов. Академіи Наукъ, 1890 г., 285 стор.). Цей епізод зберегається в усіх українських переробках „Сказанія", що надрукував Франко в „Памятниках українсько-руської мови і літератури", т. II. Окрім того, мотив знаходить собі підпору в апокрифічному „Словѣ апостола Ѳомы, како воздвиже панагію", де оповідається, що Богородиця дала йому „студзицу" — пояс, стьожку (Порфирьевъ, op. cit., 94 стор.).

Нарешті, треба зазначити, що старечі прохання, як літературна форма, мали такий самий звязок з духовною школою, як духовні вірші і навіть думи. Про це свідчать „Різдвяні й великодні вірші-орації", що їх надрукував М. Возняк у „Записках Наук. Тов. ім. Шевченка", 1910 р. IV в., т. XCVI. Це — здобуток шкільного силабічного віршування-орації, але вони звуться власне „виршами нищенскими": „вирши нищенскіе, утѣшные", „вѣрш нищенскій, хорошій и смѣшний", і сами декламатори цих орацій звуть себе в них „нищими":

Коли стала квашнице по печі іграти,
Мусили всі нищіе з запічки втікати, —

оповідають вони про свої пригоди.

Зміст і характер цих „вѣршив нищенских“ нагадують старечі прохання:

А чім церковь Божая себе украшает,
Чім ся, чоловіче, твоя душа подношает?
Церковь Божая з гимнов читаемых сіяет,
А читання з співанням за клейноти мает.
А ми-то в церкві божой щоденно співаем,
А за ваше здоровья Господа благаем,
Аби вам тут Бог дал вѣк в фортунках проживати,
Потом з Христом рожденным в небѣ царствовати.

Огляди й рецензії.

ЄВГЕН РИХЛИК.

ЯК ОРГАНІЗОВАНО СПРАВУ ВИУЧУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ПО-ЗА МЕЖАМИ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ.

Налагодивши досліди над етнографією радянської України, не тільки української, ба й усіх національних її меншостей, ми неминуче мусіли були визнати, що треба поширити наші досліди по-за межі радянської України. Що-до національних меншостей це цілком природньо: етнографію невеличкої групи, приміром, поляків, ми не зрозуміємо як слід, коли не візьмемо на увагу цілого польського народу. Але тут ідеться більше про українців, що живуть по-за межами радянської України. Про них ми не повинні забувати не тільки з наукового погляду, але й з инших, почасти й з політичних, міркувань. Українці в Польщі й у Чехословаччині цікавлять нас, звичайно, не тільки з наукового погляду, але ще більше з погляду культурного. Так само українці в Америці, в Сибіру й по инших країнах, де вони є тепер, не можуть бути для нас байдужі й повинні ввійти в сферу наших етнографічних і фольклорних досліджень нарівні з українцями України радянської. Які цікаві факти навіть для українського фольклору може дати вивчення оцих віддалених груп українців, видко хоча-б із цікавої статті небіжчика Гнатюка про пісні українців в Америці: „Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесности" („Записки Наук. Тов. ім. Шевченка", т. L і LII). Але, на жаль, таких спостережень маємо досі дуже мало. Навіть про політичне й громадське життя галицьких і прикарпатських українців наша преса сливе мовчить. Як вийняток маємо докладніші статті інформаційного характеру (див., напр., Піддубний, Карпатська Україна, — „Черв. Шлях", 1923, № 2, с. 244—253; або Ол. Бадан, Національне питання на Закарпатській Україні. „Черв. Шлях", 1928, № 1, с. 130—150), а про американських українців, окрім хіба невеличких заміток по літературних часописах про того чи того американського українського поета, не чуємо нічого[1]). Що гірше, не стежимо

---

[1]) Із давніших праць про українців в Америці зазначимо: Королів В., Українці в Америці, Київ, 1909. Бачинський Ю., Українська еміграція в З'єдинених Державах Америки, Львів, 1914. Кириленко О., Українці в Америці, Відень, 1917. Кузеля З., Причинки до студій над нашою еміграцією. „Записки Наук. Тов. ім. Шевченка", т. CI, 1911, кн. I, сс. 144—158; т. CV, 1911, кн. 5, сс. 175—204; т. CVII, 1912, кн. I, сс. 129—163. Кузеля дав великий критичний огляд німецької літератури про за-

за життям українців по инших радянських республіках — на Кубані, на Волзі, то-що [1]).

Цьому безперечно треба покласти край. Укрнаука вже звернулася до Етнографічної Комісії У.А.Н. з проханням розробити питання про етнографічні та фольклорні дослідження українців, що перебувають за межами УРСР, і Етнографічна Комісія склала п'ятирічний план цієї роботи. Одночасно й „Товариство дослідників укр. історії, письменства та мови в Ленінграді" повідомляє, що Етнографічна Секція його „підготовила план до розслідження умов побуту українців, що мешкають по-за межами України, і особливу увагу звернула власне на Кубань та її українську людність" (Див. „Звідомлення Іст.-Філ. відділу У.А.Н. за 1926 р." — „Записки", кн. XV, 1927, стор. 283). Безперечно й инші аналогічні інституції незабаром візьмуть участь у цій роботі. Але й по-за цими планами дещо робиться, та вже й зроблено, у цьому напрямку (згадаю, напр., чималу чеську літературу останніх років, присвячену дослідженню Прикарпатської України; цю літературу варто було-б зібрати й критично розглянути). Спорадичні й випадкові друковані матеріяли про українців у різних країнах з одного боку і про національні меншості Радянської України з другого боку придадуться нам при систематичній та плановій дослідчій роботі. З цих міркувань виходячи, подаю тут інформації про дві публікації, різні що-до свого змісту й характеру, але однаково близькі до обговорюваного питання.

1. Д-р Р и с т о Ј е р е м и ћ. Бачки Руси (Рушньаци, Русини). — „Летопис Матице Српске", книга 316, свеска 1, година CII, Нови Сад, април 1928, Прилози, 49—67 [2]).

Навряд чи багатьом у нас відомо про існування цієї української оази в далекій сербській країні, дарма що про ню свого часу чимало писано (див. далі). Перші українські сім'ї прибули з Прикарпаття, як гадає автор цієї статті, в село Керестур у 1746 р.; прибували ще й згодом. Тепер маємо тут близько 12.000 чоловіка в шістьох пунктах: Руський Керестур 6.000, Куцура 2.700, Старий Врбас 800, Господжинці 100, Джурджево 1840, Новий Сад 300. Мова їхня зазнала ще на прикарпатській батьківщині міцних впливів польських, словацьких та мадярських (Єремич доводить це аналізою прізвищ по давніх метриках); у новому

гальний стан і потреби австро-угорської, зокрема української еміграції; на сс. 130—137 тому CVII подано й повну бібліографію цього питання.

[1]) Поточний рік дав можливість нашому громадянству зазнайомитися з життям українців на Далекому Сході: вийшли окремі книжки — В. Г л у з д о в с ь к и й, На новій Україні („Зелений Клин"). Книгосп., 1928. М. Н о в и ц ь к и й, Зелений Клин (Приморщина). ДВУ, 1928; з'являються статті в щоденній пресі — див. „Пролет. Правда" статті М. К у т и н с ь к о г о: „Українська справа на Далекому Сході" (5. IX. № 206), „Українці на Далекому Сході" (16. IX. № 216).

[2]) На цю статтю звернули мою увагу співробітники Слов'янського Відділу Академічної Бібліотеки в Ленінграді — Л. В. Арсеньєвич-Розумовська і В. Ф. Боцяновський. За це, а разом і за їхню допомогу моїй науковій праці в Бібліотеці Академії в березні — квітні ц. р. взагалі, висловлюю їм сердечну подяку.

сербському середовищі до неї ввійшло багато сербізмів, надто лексичних. Так утворилася своєрідна мова, мішана, але в основі українська, про яку вони сами кажуть таке: „Ми себе зробели јазик, котри вецеј не припада њикому љем нам самим". Цією мовою в них виходять тепер „Руски Новини" та „Руски календар" (у Новому Саді), доктор Грабор Костельник склав граматику її („Граматика бачвањско-рускеј бешеди"), а з 1918 р. (коли утворилася „Південно-Славія") вона править і за викладову мову по їхніх школах (мають сім шкіл із 25 вчителями; попереду в них школи були мадярські). Не зважаючи на свою віддаленість і відокремленість, бачські українці зберегають деяку свідомість своїх звязків із своїми родичами в Прикарпатті; Єремич подає одну легенду, про яку в „Календарі" на 1924 р. сказано: „она свидчит, что бачвањскіје Русини не забули своју звјаз з цалим руским народом". Культурний рівень бачських українців був значно вищий, ніж у тутешньої сербської людности. Він не знизився й тепер: анальфабетизм, напр., у них рідке явище. Отже маємо тут українського хлібороба в цікавій ролі культуртрегера.

Стаття доктора Єремича дає докладний етнографічний опис цих сербсько-українських хліборобів за таким планом: Статистика. Назва. Мова. Віра. Церква. Духівництво. Школи. Товариства. Економіка. Дім. Їжа. Одяг. Сім'я. Перекази. Прізвища. Прозвища. Колонізація. Селища.

Про ці наші колонії маємо чималу й цікаву літературу. Уперше питання про „бачських русинів" поставила цінна етнографічно-фольклорна стаття Вол. Гнатюка: „Руські оселі в Бачці (в полудневій Угорщині)" [1]).

Свої погляди про українське походження бачських колоністів Гнатюк розвивав і новими доводами підпирав у дальших своїх працях [2]), звязавши їх з питанням про мову та національність українців східньої Угорщини. Гнатюкові погляди викликали опір і відому полеміку. Чеський проф. Пастрнек, далі — проф. Соболевський, проф. Брох і инші доводили, що то є не українці, а словаки. Супротивники в цій полеміці не переконали один одного й залишилися кожний на своїх позиціях. Проте знаменно, що й з чеського боку останніми часами можна почути поважні голоси на користь Гнатюкових поглядів: проф. Богач у статті „Ukrajinci" пише в 1914 р. [3]): „Існування бачських українців не можна заперечувати, бо мова не завсіди є критерій національности. Справу розвязує національна свідомість, що залежить насамперед від традицій,

---

[1]) „Записки Н. Тов. ім. Шевченка", т. XXII, 1898, кн. 2, сс. 1—58. Гнатюк зазначає й инші статті та замітки, між ними й дві статті в ж. „Кіев. Старина" — 1881 р. („Поселенія запорожцевъ въ Банатѣ") і 1883 р. („Задунайская Сѣчь").

[2]) „Словаки чи Русини? — „Записки Н. Тов. ім. Ш.", т. XLII. „Угроруські духовні вірші" — там-таки т. XLVI—XLVII і XLIX. „Етнографічні матеріяли з Угорської Руси" — „Етн. Збірник, т. III - IV, IX, XXV, XXIX—XXX. „Весілля в Керестурі" — „Матеріяли до укр. етнол.", т. X.

[3]) Ant. Boháč, Materiály k studiu národnostních poměrů v říši rakousko-uherské. — „Sborník čes. spol. zeměvedné", sv. XX, seš. 1, 1914.

а вона в українських колоністів аж ніяк не є словацька". Так само Штенцль у статті: „Українці з словацькою мовою в бачському Керестурі та Коцурі" (1921 р.)[1]) визнає, що „нема доводів, щоб уважати цих колоністів за словаків, коли вони й самі вважають себе за українців і мають розвинуту українську національну свідомість, що спирається на традиції та релігію". Цю свою українську свідомість керестурці та костурці рішуче виявили підчас перепису людности в 1910 р., коли вони всі проголосили себе за „русинів". Так само й доктор Єремич свідчить, що „они себе зову Русима, Русинима и Руснацима, а свој језик руским, цркву и књигу руском".

Єремич нічого не згадує ані за цю полеміку, ані за літературу, бачським українцям присвячену. Він, очевидячки, не має ніяких сумнівів що-до української національности бачських колоністів і не чіпає нічого з тих суперечливих думок, що їх висловлено в справі походження їх (від запорозців, напр.) і в справі датування початку колонізації (XII вік, XVIII вік, то-що). Не відновлюючи полеміки, Єремич дає безсторонню етнографічну характеристику і через те стаття його є цінний причинок до пізнання цієї невеличкої галузи українського плім'я.

2. Naše Zahraničí. Sborník národní Rady Československé, Ročník I. 1920, c. 298; II, 1921, c. 252; III, 1922, c. 188; IV, 1923, c. 196; V, 1924, c. 208; VI, 1925, c. 240; VII, 1926, c. 220; VIII, 1927, c. 200.

Зовсім з иншого погляду, хоч і в звязку з тим-таки питанням поширення наших етнографічних студій за межі радянської України, мусить зацікавити нас оцей чеський часопис — „Наше Закордоння", — присвячений спеціяльно життю чехів за межами чеської держави. Маємо перед собою один із можливих зразків такої роботи. Чехи, завдяки деяким сумним умовам свого історичного життя, завсіди пильно стежили за всіма своїми колоністами та емігрантами, розкиданими мало не по всіх країнах світу, і мають у цьому певний досвід. Часопис „Наше Закордоння" ще-ж до того є орган спеціяльної інституції — „Чеської Народньої Ради", котра ставить собі за завдання об'єднувати ввесь чеський народ і бути культурним осередком усіх, також і закордонних, чехів. Редактор часопису доктор Ауерган працює в Раді з самого початку її існування (з 1906 р.) і за той час добре вивчив життя поодиноких груп чеських колоністів та емігрантів, зокрема й українських чехів (порівн. нашу рецензію на його статті про українських чехів — „Етн. Вісник", кн. 2); це забезпечило часописові вміле й досвідчене керування.

Часопис має такі розділи: 1. Статті. 2. Економічний огляд. 3. Огляд шкільного життя. 4. Письменство чехословацького закордону. 5. Вісник товариств. 6. Хроніка. По всіх цих розділах часопис здобуває собі докладні інформації через численних кореспондентів з усіх країн,

---

[1]) Karel Štencl, Rusini nářečí slovenského v Báčském Kerestúru a Kocúře. — „Naše Zahraničí", II, 1921.

де тільки є чехи — з Америки, Радянського Союзу, Польщі, Південно-Славії, Болгарії, Австрії, Німеччини, Румунії, Угорщини, Франції, навіть з Південної Африки, то-що. Статті більш-менш докладно висвітлюють різні питання чеської колонізації, статистики, економіки, етнографії, побуту, культурного й освітнього життя чехів за кордоном. Розділ „Письменство" дає рецензії на чеський друк за кордоном (особливо розвинений в Америці) і на всі праці, що стосуються до життя закордонних чехів (м. ин. в р. VIII, 1927 р. подано прихильну рецензію й на мої статті про чехів на радянській Україні).

Практичну мету цього інтересу до закордонних чехів отверто підкреслено у вступному слові від редактора (І, с. 3): чехословаків за кордоном налічують 2.300.000, тоб-то 20% всіх чехословаків. „Ми, каже Ауерган, мусимо, звертати на них нашу увагу через те, що це дасть нам великі здобутки культурні й економічні. З погляду культури для нас не все одно, чи нас буде на два мільйони більше чи менше, чи наша література буде мати читачів на два мільйони більше чи менше. Однаково важливе є значіння економічне. Чехословацькі закордонні острівці, якщо зносини з ними будуть належним способом організовані, можуть зробити неоціненні послуги нашому вивозові, можуть стати не лиш за споживачів деяких наших виробів, але й пробивати їм нові шляхи на чужині. Вони можуть подавати нам інформації про становище закордонного ринку, можуть бути за посередників між нами й чужиною".

Отже не наукова мета, не просто етнографія або-що. Але й науковий працівник, етнограф зокрема, знайде собі на цих 2.000 сторінках чимало цікавого й потрібного матеріялу. Ми мусимо звернути увагу особливо на той матеріял, що стосується до життя чехів на радянській та польській Україні, бо цей матеріял допоможе нам вивчити одну з наших нац. меншостей. Маю на думці такі статті: Рак, Чехословацька галузь на Русі (1—10, 102, 176) — історичний огляд і становище на 1919 р. Швиговський, Київ і київські чехи (IV, 152—163) — історичний начерк розвитку чеської колонії в Київі від початку її до Жовтневої революції. Шедий, Чеські колонії на Україні і в Криму (IV, 121, 172) — Опис життя чеських колоній в 1923 р. Поспішиль, Чехословацька духовна армія на Русі (VI, 20, 81, 134, 224; VII, 16, 64, 129, 189) — біографічний словник учителів, професорів і инших робітників, що працювали в Росії, переважно на Україні, перед революцією; таких осіб перераховано 760 з біографічними даними, про декого на 2—5 сторінок[1]). Ауерган, Чехи на польській Волині на підставі перепису 1921 р. (VI, 194). Мартінкова, Життя чеських сіл в УСРР (VII, 177). Влк, Опис колонії, будинків і мешканців чеського Борятина (VIII, 4) — причинок до проектованої етнографічної енциклопедії закор-

[1]) Гадаю, що стаття Поспішиля, колишнього лектора грецької мови на київському Університеті, може дещо дати й „Комісії Біографічн. Словника діячів української землі" У.А.Н.

донної чеської меншости; Борятин є одна з найстаріших колоній у Луцькому повіті.

Окрім цих більших статтів є багато дрібніших заміток, що потроху утворюють цікавий архів відомостей про нашу чеську національну меншість на Україні.

Питання суто-політичні часопис свідомо обминає. У вступному слові (1, 4) редактор висловлює своє переконання, що „закордонні чехи, будучи підданими чужих держав, повинні бути їх лояльними та відданими громадянами", не забуваючи при цьому й про свою, мовляв, стару батьківщину. Національна політика радянської влади, застосована до чехів на Україні, викликає певне здивування й неприховане завдоволення. Переказавши зміст одної статті з інформаціями про те, що Народній Комісаріят Освіти УСРР відкриває нові чеські школи й придбав чеські книги для бібліотек чеських колоністів, редакція завважує: „Якщо ці відомості правдиві, то їх можна гаряче вітати. Треба побажати, щоб і инші держави дали нашим землякам стільки прав, скільки їм дає їх, за цитованою статтею, радянська Росія" (VI, стор. 109).

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ.

НОВІ ДОСЛІДИ НАД ІСТОРІЄЮ АСТРОЛОГІЇ.

(1913—1928).

Як відомо, інтенсивні досліди над історією астрології почалися щойно на початку біжучого віку. Можна сказати, що навіть просте читання й розуміння астрологічної давньої літератури звязано було мало не з непереможними трудноцами до того, поки Франц Болл не з'ясував поняття так званих „Paranatellonta", себ-то цілої системи представництва одного сузір'я иншим, що дозволяло використовувати, тлумачучи астрологічні „констелляції", не тільки сузір'я зодіякальні, а й усі инші [1]). Але студії повернулися незабаром від „техніки" астрологічних вирахунків до з'ясування ідеологічних підстав і основ астрології та того специфічного типу думання, що тільки й уможливлює повстання та розвиток астрології. Тут до інтенсифікації студій над історією астрології чимало спричинилися спеціяльні інтереси істориків культури взагалі та „духовної культури" зокрема. Насамперед — це був своєрідний етап сучасного „історизму", що повернувся від відшукування в минулому рис схожости з сучасністю (нагадаймо як приклад „модернізаційні" виклади античної історії — від Е. Майера до Фереро, та — античної філософії — від Т. Гомперца до Наторпа та инших представників „марбурзької" школи) до дослідження в минулому того як-раз, що від нашої „сучасности" найдальше, для сучасного мислення найбільш чуже та незрозуміле, — инакше кажучи — це був перехід від модернізації минувшини до її іманентного розуміння в її своєрідності (в оцій лінії розвитку стояв і Шпенглер по-при всю його позверховість). Астрологія це-ж безумовно один з таких найбільш усьому сучасному мисленню, усій сучасній культурі чужий і далекий елемент минулого. По-друге, це був той великий інтерес, що його має сучасна історія культури до того своєрідного світогляду, що не раз вже в історії культури виступав на перший план, і що знов відходив у забуття, — маю на оці той світогляд, для якого чемає поки відповідної загальної назви, і який жив у „неоплатонізмі" пізньої античности, в натурфілософії часів ренесансу, нарешті вибух якого пережила Европа на початку XIX століття, і який тоді дістав ім'я „романтизму" або „романтики". Як-раз з певними мо-

---

[1]) Див. Franz Boll: Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen für Geschichte der Sternbilder. Leipzig 1903.

ментами романтичного світогляду астрологічні ідеї звязані тісним та внутрішнім звязком, і тому на астрологію дослідники пізньої античности або ренесансу „натрапляли", досліджуючи свої теми. Нарешті, спричинилося чимало до розвитку студій над історією астрології зацікавлення сучасних етнографів, соціологів та філософів проблемами „первісного мислення" та „первісного світогляду" (згадаймо відомі праці Леві-Брюля, Касирера та ин.). Бажання знайти своєрідні закономірності первісного мислення, не тотожні з закономірностями нашого „сьогочасного" мислення, — це бажання штовхало дослідників до відшукування в первісному світогляді найбільш нам чужих і найменш „зрозумілих" елементів, — і тут прийшли до зацікавлення астрологією [1]).

Могло-б здаватись, що певних наслідків, хоч-би суто-зовнішнього характеру можна чекати і від того факту, що астрологія починає грати певну ролю в сучасних забобонах, займаючи у забобонного півінтелігента Европи ніби те місце, з якого помалу відходить „спіритизм". Не було-б дивним, як-би якийсь модерний астролог спричинився до розвитку наших знань про минувшину астрології, ну хоч-би видавши або дослідивши якісь астрологічні тексти, то-що. Але ті часи, коли астрологові потрібне було серйозне знаття астрономії, вже эминули. Сучасні „астрологи" просто знаходять потрібні їм астрономічні дані в серйозних астрономічних виданнях — в „Nautical Almanach" або в „Berliner Jahrbuch" і так само орієнтуються в історії своєї псевдонауки за допомогою наукових праць Болля, Cumont'а й ин. Може тільки нові друки деяких цінних для історика астрології книжок (як от напр. Птолемеєвого „Чотирикнижжя") та деяких гравюр звязані з модерними астрологічними забобонами. В дальшому знайдемо тільки відокремлені вказівки на сучасну забобонно-астрологічну літературу. Більшої ваги вона не заслуговує вже через отверто шарлатанський характер більшости її продуктів [2]). Але для етнографа ця література також не без значіння, — в ній виразнісінько бачимо певні моменти процесу, як переходять уже цілком віджиті забобони в народ, переходить „міт науковий" (або „наукоподібний") в простонародню віру. Безперечно, наслідки цього процесу ще можна буде спостерегати, і в майбутньому побачимо, як у сучасний фольклор вливаються елементи тисячолітніх забобонів, здавалось, вже зовсім вимерлих.

Розглядаючи сучасну літературу з історії астрології, побачимо, яке значіння мають досліди над історією астрології, щоб інтерпретувати

---

[1]) Велику заслугу перед дослідженням астрології має відомий історик мистецтва A. Warburg, що в своїй бібліотеці зібрав силу цінного матеріялу до історії астрології та зробив можливим студіювати цей матеріял для багатьох дослідників. Окрім оригіналів, в бібліотеці Варбурга (в Гамбурзі) є багато фотографічних знімків з рукописів та стародруків. Варбургова бібліотека видає і „Студії", де, як побачимо далі, з'явилося чимало цінних досліджень.

[2]) Астрологічна забобонна література цвіте теж найпишнішим квітом в Англії та Америці. В Німеччині її вплив вужчий.

пам'ятки мистецтва, щоб розуміти художню символіку, щоб розуміти народні вірування і „народній світогляд". Тому доводиться дуже жалкувати, що ще зовсім не оброблені українські матеріяли до цієї теми. Правда, освітлена (зробив це найбільше акад. Перетц) „астрологія" „зажидовілих". Але залишилися без уваги астрологічні елементи української культури XVII віку (XVII вік був останнім періодом, коли цвіла астрологія на Заході), зокрема астрологічні елементи полемічної літератури (згадаймо цікаві місця в „Діаріушу" А. Филипповича), астрологічні елементи вчености XVII віку (передусім інтерес до астрології мав був прокинутися в звязку з календарною полемікою, — пор. згадку, як обороняв „православного" календаря острозький „маθематикъ и астрологъ" Ян Лятос — у „Палинодіи" З. Копистенського), зокрема в межах Київської Академії (можна згадати про астрологічні елементи в курсах Христофора Чарнуцького; до Москви астрологію принесли між иншим і українці Скибінський та Богомо(д)левський і білорус Білобоцький, астрологічна анекдота приписує складання гороскопів Симеонові Полоцькому та Дмитрові Тупталенкові-Ростовському); найбільше уваги заслуговувала-б астрологічна символіка в українському мистецтві XVII—XVIII віків та обнародовлення її в ті-ж часи і пізніше [1]). На жаль, так само без уваги залишається історія астрології і в Росії, де ще не використані цілком скарби книгозбірні пулковської обсерваторії, що посідає силу матеріялу, важливого і для західньої науки, навіть не видані всі Кеплерові астрологічні рукописи [2]).

1.

За основну працю з історії астрології, працю, що, не вважаючи на її невеликий, навіть міньятюрний, розмір, є найліпший компендіум сучасного знаття в цій сфері, є тепер книжечка Франца Болля: Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Leipzig, перше вид. 1917, друге 1919, третє, до якого цінні доповнення склав після Боллевої смерти W. Gundel, 1926.

Першого розділа книги (3 вид., стор. 1—15) написав — теж вже покійний — колега Болля по гайдельберзькій професурі, відомий орієнталіст C. Bezold і присвятив початкам астрології в Вавілоні; Бецольд дає гарний

[1]) Деякі дані до історії астрології на Україні (нечисленні) я наводжу в другому виданні моєї книги „Філософія на Україні. Спроба історіографії питання". Прага, 1928 (закінчується літографуванням), в § 6.

[2]) Навіть серйозний вчений — А. Михайлов у статті „Астрология" в „Советской Энциклопедии" не наводить аж ніяких даних добутих для історії астрології протягом вже понад двацятьох років. Він обмежується — цілком справедливою — критикою; також усю літературу питання він ігнорує; і про розквіт астрологічних забобонів останніми часами він не подає конкретних даних. — Так само в книзі А. Ф. Лосева: Античный космос и современная наука, Москва, 1927, не вважаючи на те, що проблема астрології для автора дуже цікава — і автора самого цікавить — зустрічаємо тільки згадки про досить випадкові й почасти перестарілі праці (усього 3 розвідки в книзі, де цитовані сотні книжок) — див. стор. 407 й далі.

нарис вавилонської астрології, головним чином, на підставі астрологічної книгозбірні Асурбаніпала (668—626 перед Хр.), що її знайшли англійські дослідники ще 1851 року, але її й досі цілком не прочитано. Головну увагу Бецольд звертає на початки в Вавилоні пізніших астрологічних теорій (напр. „астрологічної географії", себ-то підпорядкування окремих країн окремим планетам) та на властивості вавилонської астрології в порівнянні до пізнішої.

Розділ другий (стор. 15—29) дає стислий, але яскравий нарис історії астрології в грецько-римській античності. Зокрема велику увагу звернено на орієнтальні впливи. Не вважаючи на популярно-науковий характер цілої книжки, Болл мистецьки сполучив з ясністю викладу насиченість його конкретним матеріялом, почасти цілком новим або мало відомим.

Третій розділ (29—44) дає нарис історії астрології від початків християнства аж до сучасности, — тут знаходимо і „новий заповіт", і середньовіччя, і ренесанс і реформацію, і нарешті характеристику останнього розквіту астрології в XVII-ому віці, і коротенькі згадки про рештки астрологічного світогляду в XIX-ому віці (зокрема в німецькій романтиці).

Розділ четвертий (44—58) і п'ятий (58—72) основні в книзі і присвячені — четвертий — коротенькій і змістовній аналізі „елементарних понять" астрології: планети, їх рух, затьмарення, комети, зодіак, „астрологічна медицина", Paranatellonta, і деякі инші подробиці; п'ятий — аналізі астрологічної „динаміки", — тих сполучень, що в них зазначені елементи можуть з'являтися в складі „гороскопу"; Болл дає тут побіжно великий історичний матеріял, наводячи і приклади астрологічної символіки в мистецтві, характеризуючи астрологічні підстави віри в щасливі й нещасливі дні та теорії „періодів людського життя"; нарешті Болл наводить як „астрологічний дотеп" гороскоп Ґете, що він склав сам за правилами античної астрології, вибираючи з усієї маси різноманітних і часто протилежних правил, те, що можна вжити для такого витовмачення Ґетевого гороскопа, що відповідав-би його дійсній біографії, Болл астрологічно „з'ясовує" головні риси Ґетевої вдачі й основні обставини поетового життя. Розуміється, цей астрологічний жарт вченого зараз-же використали астрологічні шарлатани, як аргумент на користь астрології; тому Гундель, що обробляв після Боллевої смерти нове видання книги, в своїх примітках до неї між иншим (стор. 160—164) наочно показав, що инакше підбираючи й комбінуючи астрологічні правила, можна було-б поробити висновки зовсім инші, ба навіть протилежні.

Шостий розділ (72—82), на жаль, вже занадто короткий, присвячено з'ясуванню причин, що через них астрологія має такий успіх (за Аристотелевою радою — треба „не тільки вказати правду, але й причину помилки" — Eth. Nic., VII, 15, 1154 a 22) протягом такого довгого часу. На тих поясніннях, що дає Болл, зупинимось далі.

До нового, третього видання, як вже згадано, написав доповнення гісенський філолог Гундель, що власне зробив з науково-популярної книжки одночасно і компендіум історії астрології, з багатими вказівками на літературу, безліччю вказівок на джерела — найбільше античні. Ці примітки, на жаль, літературно зовсім не оброблені і мають (почасти) звичайний у літературі класичної філології (поруч з блискучими, мистецьки обробленими творами) тип хаотичного скупчення матеріялу; це, певна річ, не зменшує наукової заслуги Гунделя і тільки трохи зменшує цінність цих його приміток [1]).

Згадаємо ще, що до книги додано коло 50 ілюстрацій; з них багато оригінальних — не репродукованих ніде инде, або репродукованих у рідких та малоприступних виданнях.

Треба згадати ще три видання, що дають багато для історика астрології, або-ж, принаймні, для того, хто історією астрології цікавиться. Це цінна „A History of Magic and experimental Science" L. Thorndike'a, 2 томи. New York. 1923, де знайдемо багато в деяких частинах нового й оригінального матеріялу т а к с а м о і до історії астрології. Цю книгу треба завсіди мати на увазі, якщо ми в нашому огляді її і не згадуємо в тому або иншому окремому випадку. Друге видання — це відомий Catalogus codicum astrologorum graecorum, що почав виходити ще 1898 р. з ініціятиви найкращих дослідників історії астрології, як F. Cumont, Boll, Kroll й ин.; перерване через війну видання виходить у світ і тепер (досі вийшло 14 томів). В цьому „каталозі" — цінні вказівки на зміст і походження астрологічних рукописів, виписки, то-що. Нарешті видання д и л е т а н т с ь к е, але цікаве для того, хто хоче тільки „подивитися" на матеріял, якого нема у Болля, це збірник: Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit. München. 1926 (видав його прихильник астрології H. A. Strauss). У ньому найцікавіше — гарні репродукції (93), правда не раз-у-раз узяті з оригіналів. Текст — слабший.

В нашому огляді ми підемо тим самим шляхом, що ним ішов Болл. Ми дамо огляд нової літератури за таким порядком: 1) література до історії орієнтальної астрології; 2) література до історії астрології в греко-римській античності; 3) астрологія від середньовіччя до сучасности; 4) народні астрологічні вірування (такого відділу, дарма що він дуже цікавий, у Болля бракує); 5) література, присвячена окремим „елементам" астрології; 6) література до проблеми „сенсу" астрології (причини її успіху, проблема „астрологічного світогляду", то-що). Розуміється, ми не хочемо тут давати п о в н о г о огляду літератури навіть останніх років. Наше завдання — на огляді г о л о в н і ш о ї літератури познайомити читача з тими основними п р о б л е м а м и, що стоять перед новітнім дослідником історії астрології, та з тими н а п р я м а м и, в яких ці проблеми тепер розвязують. Наші власні погляди на ту або иншу

---

[1]) Пор. статтю W. G u n d e l'я, Individualschicksal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie в „Jahrbuch der Charakterologie", що його видав E. Utiz, т. IV, 1928.

проблему ми одзначатимемо найбільше в тих випадках, коли наша думка відходить од позиції більшости дослідників, або суперечить думкам, хоч і не загально прийнятим, та таки дуже поширеним[1]).

2.

Популярні уявління, що були надзвичайно поширені ще за античних часів (напр. Cicero, de div. II, 97; Plinius, nat. hist. VII, 193; Diodir. II, 31), відносять початки астрології до такої старовини (Cic. 470 000 років, Plin. — 720 000 або 490 000, Diod. — 473 000 років), що, певна річ, її початків можна шукати не в Греччині та Римі, а тільки на загадководавньому та одвіку мудрому Сході. Так і робили і за античних часів, так робить популярне уявління і тепер. Але зараз-же повстають питання і сумніви, що їх розвязати не так легко. Що правда, орієнт, зокрема Халдея, Вавилон, безперечно, мали надзвичайно стару традицію астрономічних (зокрема календарних) спостережень; немає сумніву, що греки дуже і дуже багато початків астрономічного знаття позичили саме відтіля. Та тепер ми маємо змогу скласти собі ліпше, ніж досі, уявління про вавилонську астрологію (на підставі, напр., зазначеної астрологічної книгозбірні з 4 000 глиняних табличок) та порівняти її з астрологією грецькою. Наслідки цього порівняння досить несподівані! А саме виявляється, що астрологія вавилонська в основних своїх рисах кардинально одрізняється від грецької. І для тієї і для тієї за основу є віра в „божественний" характер зір. Це правда! Але самий вплив зір, його так-би мовити „механізм", розуміють тут і там в основі по-різному. Вавилонські астрологічні прогнози будуються не тільки на спостереженнях над розміщенням на небесному склепінні зір та планет, а й на спостереженнях над рухом, виглядом і барвою хмар, над напрямом та силою вітру, над иншими метеорологічними з'явищами (ось приклад: „коли місяць-молодик вдягнений в білу корону, цар дістане верховну владу над усіма народами...", або: „якщо 14 сивана місяць захмариться та віє східній вітер, тоді буде ворожнеча, будуть мертві..."), далі — в основу прогнозів кладуться явища, що повторюються дуже часто й регулярно, — отже і те в земнім житті, що його це небесне з'явище викликає, повинно-б відбуватися часто й регулярно, — иноді така віра дуже вже наївна! (напр. „Коли Марс наближується до Скорпіона, цар помре від скорпіонового вжаління...", — тільки-ж таке „наближення" від-

---

[1]) Авторові огляду за теперішніх умов праці в середній Европі була приступна здебільша німецька література. Але він гадає, що йому були приступні, принаймні головніші праці останніх років і иншими мовами. Розуміється, і працюючи над окремими проблемами, треба завсіди вважати і на давні відомі праці F. Cumont'a, Bouché-Leclerq'a та ин. Уваги заслуговують завсіди і каталоги антикваріятів (книжних та мистецьких), де иноді можна знайти дуже гарний ілюстративний матеріял. Вказівки на раз згадані книжки не вважаємо за потрібне завсіди повторювати й далі. Згадаємо ще, що автор уважає за свій обов'язок згодом висловити в науковій пресі свої погляди що-до окремих конкретних питань.

бувається більше-менше раз на два роки! тим-то, певна річ, прогноза ця не стверджувалася). До того треба додати (як це бачимо і на наведених прикладах), що беруться для астрологічної прогнози не цілі складні системи відносин між зорями та планетами („гороскоп"), а тільки осібні відокремлені події в небесному світі. Деякі з текстів до того викликають великий сумнів і в „науковості" цілої вавилонської астрономії (напр. „коли сонце першого Нісана встане червоне, як смолоскип, перед ним підноситиметься біла хмаринка і віятиме східній вітер, то 28-го або 29-го того-ж місяця буде сонячне затьмарення, цар помре ще того-ж місяця і син його зацарює замість свого батька"). Ми маємо перед собою типове ворожіння, коли з окремих відірваних один від одного і не дуже виразно окреслених фактів („біла" хмаринка; сонце, „червоне, як смолоскип"...) робляться висновки що-до подій земного життя. — Зовсім инакше виглядає астрологія грецька! Вона має вигляд і „стиль" типової для греків точної науки, в основі її лежить обрахунок і геометрична конструкція. Астрологія зробилася наукоподібною. І коли ми пригадаємо, що дослідники історії наук де-далі більше переймаються думкою, що специфічна, методична, систематична, доказова наука є витвір грецької і тільки грецької „культури", тим менше можемо вірити в те, що оці „наукоподібні" елементи астрології запозичено з Сходу. Навіть і можливість, що астрологія не просто з Вавилону прийшла до греків, а може через посередництво Єгипту (про єгипетську астрологію відомо занадто мало) і це не поліпшує стану проблеми, бо як ми і будемо вірити, що до грецької науки увійшло багато єгипетських елементів, то й тоді ми не повинні забувати, що в Єгипті знання — це були емпіричні, практичні правила та норми (згадаймо про єгипетську „геометрію"-землемірство), а в Греччині вони зробилися теорією, себ-то наукою. Отже треба визнати за дуже ймовірне, що з Сходу прийшла до Греччини сама лиш загальна віра в божественність зір, чи краще сказати, що східня віра сприяла розвиткові грецької віри в божественність зір. Разом з цією вірою могла прийти із Сходу і сама думка про можливість на підставі небесних з'явищ передбачати події земні, прийшли й окремі елементи астрологічної прогностики (напр. ідея „астрологічної географії", ідея „представництва" одних зір, сузір'їв та планет иншими, то-що). Але сама система астрології, як наукоподібної, заснованої на обрахунку теорії прогноз, мала й могла скластися тільки в Греччині (далі ми побачимо і ідеологічні підстави цього).

Більше-менше на такій позиції стоїть і Бецольд (див. належний йому розділ у книзі Болля, звідки ми взяли вищенаведені тексти). Але репрезентована й инша думка. Зокрема обороняють її послідовники відомого Вінклера, що вважають Вавилон за джерело трохи не всієї пізнішої культури [1]). Нових праць у цьому напрямкові не бракує, — такий

[1]) Характеристичний приклад A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Lpz. 1913.

характер мають статті A. Jeremias'a: „Sterne" (в новому виданні мітологічного словника Рошера) й v. Oefele: „Sun, Moon and Stars" (в „Encyklopaedia of Religion..." Hasting'a); та брошури Ungnad'a: 1) Das wiedergefundene Paradies, 2) Ursprung und Wanderung der Sternsagen, 3) Gilgamesch-Epos, — усі Breslau, 1923 і його-ж-таки стаття Babylonische Sternbilder (у Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1923).

Що правда, можна вважати, що існування східніх впливів доводить ціла низка фактів, на які дослідники історії філософії звернули увагу оце допіру, — так до давніх свідоцтв про звязок напр. Сократа з Сходом (див. у Діогена Лаерція, II, 5, 24) можна тепер приєднати свідоцтва про звязок Платона з „халдеями" (ще у Павзанія, IV, 32, 4; тепер на підставі Геркуланумського рукопису особисті Платонові звязки з Сходом уважає за можливе визнати такий поважний і обережний вчений, як Jaeger: Aristoteles, Berlin, 1923, стор. 133), ще більше підстав припустити такий звязок для пізніших філософів (див. Болл, стор. 95 й ин.). Факт інтересу в платонівській академії до Зороастрової релігії досліди Jaeger'a (op. cit. 134) й Reitzenstein'a й Schader'a (Studien zum antiken Synkretismus. „Studien der Bibl. Warburg.", том VII) довели дуже переконливо. Докладно заналізував гіпократівський Περὶ ἑβδομάδων і довів, що цей твір пересякнено східніми (переважно іранськими та індійськими) космологічними поглядами A. Götze: Persische Weisheit in griechischem Gewand, ein Beitrag zur Geschichte d. Mikrokosmosidee (Zeitschrift für Indologie und Iranistik, II, 1923). Але це все може свідчити хіба тільки про те, що Схід не був грекам культурно цілком чужий, а в жадному разі не з'ясовує ще питання про східні „впливи" на грецьку культуру.

Цікаву ілюстрацію впливів вавилонської астрології навіть на Китай дає одна нова Бецольдова розвідка (в Ostasiatische Zeitschrift, том 8, 1919—20).

Про єгипетську віру в щасливі й нещасливі дні див. Th. Hopfner: Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, том I стор. 228 і далі, так само у I. Köck: Handschriftliche Missalien in Steiermark, Graz, 1916, стор. 173.

Різний конкретний матеріял зібрано в ґрунтовній праці F. X. Kugler'a: Sternkunde und Sterndienst in Babel, тт. I—II, 1, 2. Münster, 1907—1924; у H. Printz'a: Altorientalische Symbolik, 1915; у Boll'я: Astronomische Beobachtungen im Altertum (Neue Jahrbücher für klassische Philologie, 1917). Зокрема цікаву тему про „представництво" одних астрологічних елементів через инші (напр. планети Марс через зірку Антарес...) опрацьовують Болл і Бецольд у статті „Antike Beobachtungen farbiger Fixsterne" (в Abhandlungen d. Münchener Akademie, XXX, 1928), — ця остання тема цікава і з погляду аналізи „астрологічного світогляду", тому ми до неї повернемося.

3.

Найбільше літератури до нашої теми постачають класичні філологи.

В дослідженні античної астрології ми маємо кілька різних проблем. Перша з них — це проблема походження грецької астрології. На питання про джерела, з яких греки „запозичили" астрологію, дає відповідь вищенаведена література. Але залишається ще питання, коли саме греки зазнайомилися з астрологією або її основами (коли систему вони виробили самостійно). Друга дуже важлива проблема — це проблема звязку астрологічних уявлінь з грецьким світоглядом в його цілості. Тут зокрема важливі астрологічні уявління або їх початки в грецькій філософії. Третя проблема, — це питання про звязки астрології з наукою, зокрема з астрономією. Ця проблема, розуміється, тісно звязана з проблемою „астрологічного світогляду" взагалі. Нарешті четверта важлива проблема, — це проблема самостійности, оригінальности — в порівнянні до давньоантичної — „геллелістичної" культури. Ця проблема варта окремої уваги, — згадаймо, яка роля як - раз „гелленістичної" культури в середньовіччі та в певні періоди новітньої історії і саме у „творчі" її періоди, в епохи, коли творилися нові цінності.

Отже перегляньмо найголовнішу літературу до цих тем за порядком.

I. До останніх років звичайно гадали, що східня астрологія не мала на грецьку думку аж ніякого впливу до часів Олександра Македонського (Болл, стор. 19); якісь невиразні натяки на астрологічні думки вбачали ще в Платонівському Тімеї (40 C, див. I. Burnet: Early Greek Philosophy. London. 1920, стор. 24). Той факт, що добре обізнання з східньою духовною культурою ми повинні, очевидячки, віднести до ранішої доби (див. цит. працю Jaeger'а та ин.), примусив переглянути ці традиційні твердження. Kerenyi: Astrologia Platonica (Archiv für Religionswissenschaft, том 22, 1923—4) хоче відшукати ще инші вказівки на обізнаність з астрологією або її передпосилками, зокрема вірою в астральні божества, у Платона; йому здається, що за таку вказівку є „Федр", 246 і далі, — де говориться про одинацять груп небесних богів; ці одинацять груп, на авторову думку, як-раз відповідають давньому одинацятичастковому зодіякові (перед тим, як виділено Вагу в окреме сузір'я); але більше ніж загальних передпосилок, що на ґрунті їх могла розвинутися астрологія, знайти йому не пощастило. Більше дає праця W. Capelle: Aelteste Spuren der Astrologie bei den Griechen (Hermes, 60, 1925). Капеле звертає увагу на IV книгу гіпократівського Περὶ διαίτης, де говориться про сни метеорологічного або зоряного характеру; кому можуть привиджуватися такі сни, як не тим, хто вірить у вплив зір на земне життя та взагалі звертає велику увагу на небесні явища?! — питає автор; аналогії з давньовавилонською астрологією щастить установити і в конкретних подробицях; час, коли написано Περὶ διαίτης, ймовірно 400 перед Хр., отже до цього часу треба однести й обізнання

греків з східньою астрологією. Якийсь звязок із Сходом може мати й те, що Демокрит (Дільс, 55,А,86) поставив у тісний звязок вавилонську трійцю — сонце, місяць і Венеру; про подорожі Демокрита на Сході маємо деякі звістки (Дільс, 3 вид., II, 16, 1—9; 23, 18—20); отже припустити східній вплив можна. Таким чином часи, коли впливала східня астрологія, відсуваються аж до половини V-го віку. Нарешті, безумовне знаття вавилонської астрології зустрічаємо в уривку Миколи Дамаського, виписаному, ймовірно, із Ктезія (400—390 перед Хр.), це перша виразна згадка про астрологію в грецькій літературі. Можливо, що аналіза відкриє ще старші сліди обізнання з астрологією у греків. Але й тоді матимемо такі виразні свідоцтва, що греки або не цікавилися астрологією та вірою в зорі або, як довідувалися про них, то вважали їх за „варварську віру" — як от той факт, що Геродот про астрологію зовсім не згадує, або, що Аристофан уважає, буцім шанують сонце та місяць самі лиш варвари (Мир, 406—413) [1]) або брак астрологічних елементів в астральній поемі Арата (вже близько 275 р.).

Рішучий вплив мав тільки твір вавилонця Бероса Βαβυλωνιακά, написаний вже близько 280 р. перед Хр., що зазнайомив греків з вавилонською мітологією і космологією. Ґрунтовна розвідка — Paul Schnabel: Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. Lpz. 1923, з збірником Беросових фрагментів, дає уявління про широту впливу цього твору, але не серед астрономів, а серед істориків та аматорів цікавої екзотики. Про Бероса ще — Boll та Bezold: Eine neue babylonisch-griechische Parallele (в Aufsaetze zur Kultur- und Sprachgeschichte... Ernst Kuhn gewidmet. Breslau. 1916) та Kugler, op. cit. II, 2, 2. Більший вплив на вчені кола неначе-б мав астрологічний твір, що вийшов із египетської культурної сфери, та що авторство його приписувано египетському фараонові Нехепсо та жерцеві Петозирисові. Але ґрунтовних дослідів над цим псевдоепіграфом ще немає (дещо нове у Darmstadt: De Nechepsonis-Petosiridis Isagoge Quaestiones selectae. Diss. Breslau. 1916; W. Spiegelberg: Eine neue Spur der Astrologen Petosiris, Sitz.-Berichte d. Heidelberger Akademie, 1922, 3; G. Lefebure: Le Tombeau de Petosiris. 1924). Ще один з неначе-б найстаріших творів грецької астрології („Лист Гарпократіона"), як тепер доводить Cumont (Écrits hermétiques в Revue de Philologie. 42. 1918), є пізніша підробка.

Та справа, розуміється, не в тому, коли греки довідалися про східню астрологію, а в тому, які елементи власного своєрідного грецького світогляду сприяли успіхові астрології та її дальшому розвиткові на грецькому ґрунті.

II. Насамперед треба звернути увагу на те, як по особливому ставилася до космосу грецька філософія. Космос є прекрасний, гармонійний

[1]) Замітки E. Pfeiffer'a (в цит. далі творі) до астрологічного елементу в Περὶ ἑβδομάδων спростовує W. Capelle, op. cit. стор. 380. Про культ Сиріуса на Кеосі (нібн єдиний астральний культ у давній Греччині) — див. літературу Болл-Гундель, стор. 87—88.

та впорядкований організм. Людина, як і всяка инша частина космосу, з цілим звязана тісно й нерозривно. Сполучення „фізицизму" та „естетизму" в античному світогляді давало основу, щоб легко перейти від естетичного захоплення зоряним небом до його убожествлення й до визнання його першорядної ролі в житті всесвіту.

Що правда, зорі й зоряне небо не відгравали в грецькому приЙманні світу такої першорядної ролі, як це було напр. у вавилонян[1]). Але натомість у цілій низці релігійних уявлінь визначне місце належало Ночі (див. в орфічних космогоніях, у Геракліта — Sext. Empiricus. Adv. Math. VII, 129—130; Парменіда — Дільс, фрагмент 1; Платона — Tim. 39B, 45; Аристотель згадує про „філософію Ночи" — Metaphysica. XII. 6. 1022a, XIV. 4. 1091б). — А в філософічних теоріях Платона, Аристотеля зоряне небо було поставлено найближче до богів. У Аристотеля „надмісячний світ" протиставлений світові земному навіть суто-фізично, він підлягає иншим „законам природи", кажучи нашою сьогочасною мовою. Саме зоряне небо найтісніше звязано з „першим рушителем". Усі ці окремі теорії й погляди підносили значіння неба, зоряного неба в системі античного космосу.

Нарешті, вже суто-астрологічний елемент грецького світогляду була віра, що метеорологічні з'явища залежать од подій у небесному світі. Згодом ці „астрометеорологічні" вірування могли підтримати віру в те, що небесні явища мають вплив на земні взагалі.

Загальне значіння мала й ще одна особливість грецького світогляду, що стосується не тільки до астральних з'явищ, а характеризує світо- й життєуявління греків у цілому. Усяке буття для греків есть індивідуальне й конкретне. Конкретним і індивідуальним було для греків навіть число (саме числу присвячена важлива праця I. Stenzel: Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles. Lpz. 1924), конкретним і індивідуальним було для них і місце. І тим більше буття фізичне, як зорі, не було тільки мертве й одноманітне і підпорядковане загальним законам, як це є для сьогочасного наукового світогляду. Оскільки всяке буття було конкретне, остільки воно могло бути за символ иншого конкретного й індивідуального буття[2]). „Бути за символ" це визначає — в своїй цілковитій конкретності бути за „представника" иншого буття. А символічне „представництво" вважалося за реальний звязок, звязок не менш реальний, ніж звязок причиновий. На ґрунті такого „символічного" світогляду могли повстати та утриматися і віру-

---

[1]) Згадаймо тут давню, але й досі де-в-чому варту уваги книгу Troels-Lund. Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig. 1899. Був і рос. переклад. Що-до конкретних дат з історії астрології, то вони в книзі дуже перестаріли.

[2]) Тут нема місця, щоб докладніше розвинути цю тему. Згадаю тільки працю Касирера про „символічні форми" (що реферувалася і на сторінках цього часопису) і про мою (невидрукувану ще) працю — „Представник, знак, поняття, символ". Див. далі § 7.

вання про **вплив** (символічний, але разом з цим і цілком реальний) небесних зір на життя на землі.

Ще инші моменти приєдналися до згаданих у гелленістичний період. Та про це згодом.

Добру основу для дальших дослідів над розвитком астрологічного світогляду у греків утворив Erwin Pfeiffer у книзі: Studien zum antiken Sternglauben (II випуск, Στοιχεια, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausgegeben von Franz Boll, Lpz. 1916). Книга має, що правда, трохи фрагментарний характер та розглядає найбільше космологічні теорії (що до нашої теми безпосередньо не стосуються), але там знаходить місце і астрометеорологія і для пізнішого періоду — астрологія. Зокрема варті уваги розділи про досократиків. Більше дають розвідки про окремих філософів. Праці про Платона вже зазначено попереду. Цікаві замітки до звязку душ з зорями у Платона — в праці J. Stenzel'я: Ueber zwei Begriffe der Platonischen Mystik: Ζωιόν und Κινησις. Breslau 1914 (додатки до звідомлення Johannes-Gymnasium). Про Аристотеля — Jaeger, op. cit., Pfeiffer op. cit., 47 д. і рецензія Дільса на 1 вид. книги Болля (в Deutsche Literaturzeitung. 1918). Цінні доповнення до пізніших суперечок між прихильниками та супротивниками астрології — причому ніби з'ясовується, що справжні (національністю) греки боролися проти астрології, а лави її прихильників складалися з погелленізованих мешканців Сходу — в цілій низці праць. Про найбільшого ворога астрології з представників платонівської академії — Карнеада — W. Gundel: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte d. Begriffe Ananke und Heimarmene. Giessen. 1914 (стор. 83 й далі, там і література), про Секста Емпірика — A. Müller (Berliner phil. Wochenschrift, 1919), про полеміку Плотіна проти астрології — H. F. Müller (Neue Jahrbücher für klass. Philologie. 1914. 32). Посідоній, що останніми роками виріс у велетенську постать в історії грецької думки, як можна гадати, був один із тих, хто найбільше сприяв успіхові астрології (Посідоній, одзначає Болл — „із Адамеї в Сирії"; — другий великий стоїк — Панецій „щирий грек з Родосу" навпаки — одкидав астрологію геть, дарма що вона де-в-чому відповідала „духові" стоїчних теорій). Посідонія оживлено для нас найбільше в працях K. Reinhardt'a: Poseidonios. München. 1921 та Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios. M. 1926. Зокрема Посідоніевій теорії комет присвячено працю A. Rehm: Das siebente Buch der Naturales Questiones des Seneca und die Kometentheorie des Poseidonios (Sitz.-Berichte d. Münchener Akademie. 1922).

Різний матеріял до нашої теми — в допіру зацитованій праці Гунделя.

III. Великі суперечки точаться в питанні про те, які стосунки між грецькою астрономією та астрологією. З одного боку неясне ще питання про стосунки між наукою про небо східньою та грецькою. Чи самостійна була грецька наука в своїх астрономічних знаннях, чи й їх вона як астрологію запозичила з Сходу? І чи йшов вплив астрології **через** астрономічну науку греків чи **поза** нею?

З другого боку — яким чином могло статися так, що в період, коли антична астрономія була в найбільшому розквіті, вона йшла в спілці з астрологією? і як могли за представників і науки і псевдонауки бути одні й ті самі особи? (напр. Птолемей з його відомим „Чотирикнижжям", або Гіпарх — Vettius Valens. I. 2; Plinius. nat. hist. II. 95; дальші вказівки у Rehm'a: Hipparchos в Realenzyklopaedie Bісови і Болл-Гундель, 102). Цей останній факт є цілковита загадка з погляду психології сучасного наукового діяча.

Болл писав (стаття — Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie в томі „Astronomie" відомого збрання „Die Kultur der Gegenwart". III. 3, стор. 29) — „відношення між ними (греками й вавилонянами) певно таке, що вавилоняни багато де-в-чому мають більше значіння, як старанні спостережники та рахівники, тимчасом як систематичне використання наслідків, що вони здобули, та утворення філософічно-обґрунтованих поглядів на всесвіт замість примітивного уявління вавилонян, залишилося вільному духові греків". В кожнім разі такі погляди, як от (VII в. перед Хр.!) у деяких астрологічних текстах Вавилону, — що напр. затьмарення завбачають на підставі метеорологічних явищ: „коли сонце першого Нісана встане червоне, як смолоскип, перед ним підноситиметься біла хмаринка і віятиме східній вітер, то 28-го або 29-го того-ж місяця буде затьмарення сонця...", такі погляди примушують сумніватися, щоб астрономічні пізнання вавилонян були глибокі. Дуже важливий і другий факт, а саме, що основні астрономічні знаття, — зокрема хронологічного характеру — що звичайно приписувано їх вавилонянам або „халдеям", на Сході зробилися відомі тільки того самого часу, що й у Греччині (пор. Болл у статті Finsternisse в Енциклопедії Bісови, 1909, або P. Schnabel: Berossos, стор. 127 і далі, або 237 і далі). — Куглер і Шнабель (цит. твори) хочуть установити право першенства для Сходу. Але до усіх инших аргументів на користь самостійности (розуміється не повної, а тільки в значних межах і в тому сенсі, як про це говорив у зацит. місці Болл) грецької астрономічної культури свідчить самий стиль грецької астрономічної науки, точність та математична суворість її метод (для грецької астрономії маємо тепер такі основоположні твори, як Th. Heath: Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. Oxford. 1913, та колосальний твір P. Duhém'a: Système du monde. Paris. 1913—17, 5 томів, що доводять виклад до кінця середньовіччя; варта де-в-чому уваги книга E. Frank'a: Plato und die sogenannte Pythagoräer. Halle. 1923; певна річ, треба мати на увазі і зацит. вище статтю Болля в „Astronomie" і його-ж статтю: Astronomische Beobachtungen im Altertum — Neue Jahrbücher, 39. 1917. Питання, звязані з цією темою, дуже складні і потрібують ще дальшого розроблення; вичерпна на них відповідь буде безперечно сполучена з розвязанням загального питання — як стосувалася грецька культура до східньої.

Власне щоб з'ясувати друге поставлене в нас питання, — про ту своєрідну психологію, що сполучила в одній особі вченого астронома

й напів-пророка-астролога — сливе нічого не зроблено. Ми торкнемося ще цієї теми в звязку з питанням про „астрологічний світогляд".

IV. Астрологія стає в гелленістичний період у центрі духовного життя античности. „Культ зір" пише Болл „дає релігії в її давніх формах новий і глибший сенс..." „...так само і в науці. Не тільки філософічна спекуляція, найпередше впливовий неоплатонізм, одчиняє астрології двері; медицина і ботаніка, хімія, мінералогія, етнографія, одне слово — всі науки про природу більш або менш захоплюються нею і залишаються такими аж до кінця ренесансу" (27—28). Але й тут стоїть — у трохи иншій формі — наше звичайне питання про стосунки між східніми та грецькими культурними елементами. Тепер звичайно підкреслюють для гелленістичної культури її „синкретичний" грецько-східній характер. Так робить у питанні про астрологію Болл, це знайдемо і в цінній для нашої теми праці R. Reitzenstein'a та H. H. Schaeder'a: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz. 1926 (Studien der Bibliothek Warburg. VII). На далі йде з своєю дилетантською рішучістю О. Шпенглер, що в гелленістичній культурі хоче бачити просто иншу, нову, більше не грецьку „аполлонівську", а „магічну" культуру. Але проти такого примітивізування проблеми треба якнайрішучіше сперечатись! Хоч який значний та широкий вплив мав Схід на культуру гелленістичної епохи, органічний характер цього впливу був можливий тільки через те, що в самій грецькій культурі існували основи для успіху та розквіту нового світогляду. Не забудьмо, що спершу, навпаки, грецька філософія й наука захопили представників Сходу, і вони цілком скорилися її впливу. Згадаймо хоч-би прихильника геліоцентричної системи світу Аристарха Самоського — вавилонянина Селевка з Селевкії (про нього тепер — у Дюгема, op. cit., том II). Гелленістичний світогляд є тільки стадія в розвитку античного світогляду. Як таку стадію його треба досліджувати й розуміти. Найкращий приклад цілковитої органічности гелленістичної доби в історії розвитку грецької культури є неоплатонізм. Зокрема неоплатонічна основна інтуїція (в розумінні Бергсонівської „intuition philosophique") так тісно звязана з світлом, що символічне (а, згідно з сказаним у нас вище, й реальне) значіння „сонця", „неба", зір, то-що, в ньому першорядне. Із неоплатонізму — почасти — ці символи перейшли і в християнську символіку. Справді, зрозуміти астрологічне захоплення гелленістичної доби можна, тільки виявивши суто-грецькі елементи гелленістичної культури. Для цього зроблено ще небагато (звернемо увагу, напр., на недослідженість неоплатонізму [1]). Тимчасом, саме з світогляду гелленi-

---

[1]) Не зупиняємося тут на літературі про народні астральні вірування гелленістичної доби (переважно римські). Літературу почасти згадаємо в огляді етнографічної літератури. Огляд у Гунделя-Болля, стор. 96—104. Тут тільки звернемо увагу, що окрім „науки" астрології для ширших народніх мас гелленістичної доби велику ролю відігравали астрологічні забобони, звязані з демонологією та магічною практикою. Зазначимо працю Gressmann'a: Die hellenistische Astralreligion. 1925, де є цікавий матеріял.

стичної доби залишилися у спадщину европейському світові (через посередництво християнства й иншими шляхами) безліч вірувань, звичаїв, традицій, елементів народнього світогляду, то-що [1]).

Як бачимо, проблем, звязаних з історією астрологічних вірувань в античності, ще сила. Деякі з них — й не останньої ваги — ще тільки накреслені.

4.

Історію астрології в середньовіччі треба, певна річ, починати від основного культурного з'явища, що означило собою середньовічну культуру, — від християнства. Наш огляд ми тому й почнемо з 1) проблеми звязку астрології з християнством. Дальший огляд розподілимо так: 2) середньовіччя східне (арабська та жидівська культура), 3) середньовіччя европейське, 4) ренесанс, 5) реформація, 6) XVII вік і останній розквіт астрології, 7) астрологія від XVIII віку до сучасности.

I. Християнство, як і инші релігії, що прийшли з Сходу, по-різному ставилося до астральної віри. Біблія мала багато вказівок на астральні релігії народів, суміжних із давніми жидами (див. напр. Второзаконня 4. 19, Суддів 5. 19—20, Іова 30. 33; 39. 7 і далі, Єремії 7. 18; 10. 1; 44. 17). Євангельське оповідання принесло теж деякі елементи астрологічного характеру (зоря, що з'явилася, коли народивсь Христос), християнська література, що поширювалася в атмосфері успіху астральних вір і забобонів, як і личить монотеїстичній релігії, ставилася до них негативно (пор. Лист до Галатів. 4. 9, де мова про астрально зумовлену віру в щасливі і нещасливі дні) [2]). Але однодушности в цім питанні між християнськими письменниками не було. Поруч з різко-негативним ставленням до астрології, напр., колишнього астролога, що навернувсь до християнства — Фірміка Матерна, маємо двоїсте ставлення, напр., Орігена або Тертуліяна; для них у зорях, справді, написано майбутню долю світу, та зрозуміти її можуть тільки янголи (Оріген), або й смертні, — але витовмачувати це письмо є безбожна магія, що можлива була тільки перед християнством (Тертуліян) Та дарма що християнські письменники свідомо негативно, або принаймні обережно — ставилися до астрології, астрологія й астральна віра захопили християнську символіку — в літературі, мистецтві, культі; до того-ж вплив цей ще значно ширший та глибший був у межах різноманітних сект, де, як відомо, синкретичний характер був иноді виразнісінький. Та не будемо тут говорити про загально-відомі речі. Про те, як християнство ставилося до астрології, дають деякий матеріял праці Пфайфера (op. cit., 71—76) і Райценштайна (op. cit.). „Зорю Христову" розглядає Болл у статті Der Stern

---

[1]) Правильно одзначено рефлекси гелленістичного світогляду в світогляді сьогочасного українського селянина в статті В. Петрова в цьому-ж часопису, кн. VI.

[2]) Астрологічні натяки в Біблії — у Maas'a. Süddeutsche Blätter für Kirche und freies Christentum. 1918, Jacoby. Monatsschrift für Gottesdienstliche und kirchliche Kunst. 1919.

der Weisen (Zeitschrift für Neutestament. Wiss. 18. 1917). Йому-ж належить одна з найблискучіших і найзмістовніших розвідок про астрологічні мотиви в християнській літературі, а саме в Апокаліпсисі: Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zur Weltbild der Apokalypse (Στοιχεια, том 1, Lpz. 1914). Болл дає надзвичайно широкий нарис астральних елементів в Апокаліпсисі на тлі цілої гелленістичної астрологічної літератури. Ціла низка образів на підставі докладної аналізи розкривається, як образи з астральним значінням. Такий характер мають, як гадає Болл, — храм і трон Божі, небесний вівтар, чотири тварини, чотири верхівці, уся тема „небесної жени", не рахуючи нечисленних дрібниць. Тему висвітлено на підставі величезного матеріялу дуже переконливо. Боллева студія виразно показує, як багато слушних спостережень було в книзі Морозова[1]) (яку Болл знає, але згадує тільки побіжно) і з другого боку — оскільки примітивний та неглибокий самий стиль праці Морозова, що не знає астрологічної літератури, користується випадковим ілюстративним матеріялом, тимчасом коли для його мети є куди придатніший, не кажучи вже про фантастику морозовських історичних конструкцій, — отож спочуваєш Боллеві, коли він обурено згадує про Морозова, що так легковажно ступив на ґрунт, який Болл старанно й працьовито оброблював десятки років. Боллева книга здасться кожному, хто працюватиме в будь-якій галузі історії астрології.

Саме в стилі книги Морозова — численні праці Древса. Їх називаємо тут виключно для повноти, бо для історії астрології вони не дають аж нічого нового. Древс видрукував за останні роки: Der Sternhimmel in Dichtung und Religion der alten Völker. Jena. 1923. В цій книзі розвинено загальні принципи древсівського витовмачення мітів, основна хиба книги — необізнання з тією історією астрології й астральних вірувань, які є за основну тему книги; важко навіть уявити собі, чим треба з'ясовувати таке повне ігнорування наявної літератури й неуважність до астрологічної літератури минувшини; але таке ігнорування є факт і позбавляє Древсову книгу інтересу з нашого погляду. Далі вийшли: Das Marcus-Evangelium. Ein Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu. Jena. 1921; Astralmythologie. Jena. 1923; Die Christusmythe. Jena. 1924; Die Entstehung d. Christentums aus dem Gnostizismus. Jena. 1924; Marienlegende. Jena. 1928; нарешті популярна брошура, в якій Древс дає огляд і власної попередньої праці: Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart. Karlsruhe. 1926. Усі вони куди цікавіші своїми загальними думками, ніж їх переведенням і ніж, зокрема, „астромітологічним" висвітленням історії релігії.

II. Астрологія, як відомо, відгравала не аби-яку ролю в культурнім житті арабського світу. Так само — і в жидівській філософії середньовіччя. Важливий і почасти новий матеріял знайдемо в вищецитованій

---

[1]) Маємо тут на увазі „Откровеніе въ грозѣ и бурѣ". Инші праці Морозова вже надто фантастичні.

Thorndike'овій книзі. Згадати треба ще статтю E. Wiedemann: Aus der Geschichte der Astrologie („Das Weltall". 1922—3) і H. Ritter'a: Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie. Lpz. 1922 (Vortr. d. Bibl. Warbug, том I).

III. Надзвичайно важлива тема про ролю астрології в середньовіччі теж не дуже посунулася наперед. Окрім тієї самої Торндайкової книги, треба одзначити ще праці, які головне накреслюють матеріял, що підлягає опрацюванню. Такий характер мають праці Th. O. Wedel: The mediaeval attitude toward astrologie particularly in England. New Hawen. 1920; F. Saxl: Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römisch. Bibliotheken. (Sitz.-Ber. d. Heidelbg. Akademie. 1915); Wickersheimer: Figures médico-astrologique des IX, X, XI siècles. (London. 1914, протоколи 17-го міжнароднього медичного конгресу). Астрологію безперечно і її вороги визнавали за реальну науку, тільки-ж працювати над нею вважалось за „безбожність" або-ж „гріховність" з релігійно-етичного погляду. Основоположний теолог середньовіччя — Тома Аквінський займає супроти астрології позицію, що деякий час панує скрізь, — астрологія є наука, що, як і всяка наука, обмежена в своїм знанні; зорі не позбавляють людину свободи волі, бо вони дають тільки основні риси людської вдачі; „свобода", підпорядкування божественному законові, звільняє людину від влади зір; отже — прогнози астрологів справедливі лиш остільки, оскільки люди йдуть не за божественними законами, а коряться своїм пристрастям, потягам. Не бракувало, що правда, й справжніх і серйозних супротивників. Але цікаво, що їх треба шукати не серед тих, кого звичайно вважають за попередників новітнього наукового світогляду, — отож Роджер Бекон був „найдужчий оборонець астрології серед християнських філософів; не ‚дарма що', а саме ‚тому що' він хтів бути й був природознавцем" (Болл). Середньовічний платонізм був тим філософічним світоглядом, що з своєю „метафізикою світла" (Боймкер) найбільше сприяв успіхам астрології в середньовіччі і східньому і західньому [2]).

IV. І саме тому успіх платонізму і (платонізмом пересякнутої) натурфілософії в часи ренесансу, був і — може найбільшим в історії — успіхом астрології. Кажемо про „найбільший в історії успіх астрології",

---

[1]) Аргументи на те, що астрологію, мовляв, легко можна примирити з християнством, гарно зрезюмовано в остатньому розділові цит. праці Трельса-Лунда, або в відомому вірші:

Astra regunt homines, sed regit astra deus;
Cedunt astra deo, precibus deus ipse piorum.

Спеціяльно темі про відношення Томи Аквінського до астрології присвячена цікава книжка P. Choisnard: Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. Paris. 1926. На жаль, не всім інтерпретаціям автора можна довіряти, бо автор сам — віруючий астролог і хоче підперти свою віру „авторитетом" Томи.

[2]) Про ролю платонізму в середньовіччя — гарний огляд у промові Cl. Bänker'a: Der Platonismus im Mittelalter. München. 1916 („Festrede" в Бавар. Акад. Наук).

бо астрологія тепер зайняла навіть центральніше місце в світогляді передових тогочасних мислителів, ніж у неоплатонізмі гелленістичної доби. Астрологія робиться потребою політичних центрів, — астролог є постійний учасник папського та князівського життя. Серйозні вчені працюють над астрологією рівнобіжно з астрономією. Астрологія належить до складових елементів світогляду великих майстрів слова (Данте — „Convivio", „Purg.", XVII. 73; Кальдерон — „Життя є сон") і малюнка (Бегам, Дюрер).

Зацікавлення добою ренесансу, що не тільки за найостанніші роки виникло в історично-культурній науці, збагатило й історію астрології низкою цікавих праць.

До ролі астрології в політичнім житті — див. цит. Вайдеманову статтю.

До звязків астрології з філософічним світоглядом ренесансу — путяща книга E. Cassirer'a: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Lpz. (Studien der Bibliothek Warburg, том X, стор. 77—129 та й passim). Касирер спитується простежити звязки поняття необхідности з астрологічними уявліннями. В основі астрології, гадає він, лежали певні й означені (гелленістичні) поняття необхідности, причиновости, „мікрокосмосу", то-що. Занепад астрології звязаний з виробленням нового (того, що його маємо й тепер) поняття причиновости. Та Касирерова аналіза не повна, бо не розглядає метафізичні передпосилки астрології, а вона-ж мала не тільки логічно-гносеологічні. В додатку передруковано між иншим книгу Caroli Bovilii liber de sapiente (стор. 301—412), що є цікавий приклад натурфілософії ренесансу і, не маючи безпосереднього астрологічного значіння, дає наочні ілюстрації „символізму" та „гієрархізму" ренесансного (і гелленістичного) світогляду, що обидва — основні передпосилки астрології. Докладніш заналізувати „Космос" ренесансу — це ще завдання майбутнього дослідника.

Про ролю астрології в світогляді войовничого католика Кальдерона — O. Behrens: Calderons Schicksalstragödie (Romanische Forschungen. 39. 1921). Цікаву сторінку боротьби з астрологією малює Haus Baron: Winenschaft und Astrologie bei Ficino und Pico (в Festschrift für W. Goetz. 1927).

Класичний зразок дослідів над окремим художнім твором дали E. Panofsky й F. Saxl у праці Dürers „Melencolia I". Lpz. 1923 (Studien d. Bibl. Warburg. II). Ще 1904 року C. Giehlow одзначив (у Mitt. d. Gesellschaft für vervielfältigende Kunst. Wien), що незрозумілі предмети (циркуль, будівельні струменти, каміння, куля, пес, годинник, терези, янгол, кажан, море, комета і т. д.), що їх зібрав на своїй славетній гравюрі Дюрер, сполучені єдністю астрологічної думки, — це все, мовляв, символи Сатурна й „Сатурнівської людської вдачі" (теорію сатурнівської, меланхолійної вдачі розвинули М. Фічіно та Агрипа Нетесгаймський). Панофські та Саксл зібрали великий порівняльний матеріял, що, природня річ, зачіпає й проблему „планетних" вдач взагалі. Подібні аналізи астрологічної символіки окремих художніх творів ще зустрінемо далі.

V. Астрологія не стояла в центрі інтересів епохи реформації. І тому, хоч Лютер ставивсь до неї скептично, але Мелянхтон мав змогу перейняти супроти астрології більше-менше позицію Томи Аквінського й навіть присвятив їй спеціяльні виклади на Вітенберзькому університеті: Initia doctrinae physicae dictata in Academia Wittenbergensis (2 вид. Вітенберг 1559), що закріпили за астрологією добру позицію і в протестантському світі. Найбільше Лютерові та Мелянхтонові присвячено путяще дослідження A. Warburg'a: Heidnisch—antike Weissagung im Wort und Bild zu Lutherszeiten (Sitz.-Berichte d. Heidelberger Akademie. 1920. 26). Окрім дослідження самої теми, знайдемо в книзі матеріял до сучасної Лютерові астрології взагалі, і цікаві репродукції.

VI. Дуже цікавий в історії астрології період — XVII вік, коли стався конфлікт між астрологією й новою наукою, коли дехто (між иншими, Кеплер) робив спроби посинтезувати астрологію з наукою, коли — знов — астрологія почала постачати матеріял для нової символіки „барокового" відродженого католіцизму, що відбилося і в мистецтві. Цей період цікавий і тим, що специфічний для нього стиль „бароко" стоїть у якомусь спорідненні до „романтичного" світогляду [1]), а той, як вже згадувано, звязується духовною близькістю і з гелленізмом і з ренесансом. Отже, щоб зрозуміти світоглядні підстави астрології, досліди над бароком є справа не аби-якої ваги. Та, на жаль, світогляд барока ще тільки починають серйозно досліджувати і спеціяльно для астрології не зроблено, здається, аж нічого.

Зокрема заслуговує на увагу бароко для українського дослідника тому, що на Україні розквіт мистецтва й культури взагалі тісно звязаний з епохою барока і риси цієї епохи залишилися на духовному обличчі України й досі [2]). Дослідження напр., самої тільки „символіки" київської „схоластичної" літератури XVII віку („Небо новое" Галятовського!) дало-б безліч матеріялу для глибокої характеристики часу й культури (про аналогічну зоряну й небесну символіку в християнському письменстві ще за часів середньовіччя — див. Болл, 40).

На жаль, тут можемо назвати, окрім відповідних сторінок у давній книзі Трельс-Лунда (найбільше, про Тіхо-Браге), тільки збірник уривків із Кеплерових творів — „Keplers Astrologie". München. 1927, що видав H. A. Strauss. Тут знайдемо матеріял до Кеплерових спроб перебудувати систему астрології наново. Складач збірника трохи однобічно виставив Кеплера, як прихильника астрології, без сумнівів та вагань. Але його зображення є тільки справедлива реакція проти теж однобічної думки, буцім з Кеплера був ворог астрології.

---

[1]) Див., як порівняно категорії романтики та барока в огляді J. Petersen'a: Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Lpz. 1926. Згадаємо праці, що торкаються й світогляду барока — W. Weisbach'a, H. Schmalenbach'a, або аналізи Дилтая, Gothein'a.

[2]) Про це я писав у статті „Abendländische Philosophie in der alten Ukraine". Berlin. 1928.

До надзвичайно цікавої теми про причини, що через них загинула астрологія, на жаль, не можемо одзначити жадної праці. На нашу думку, тут відіграло більшу ролю те, що народивсь новий світогляд, ніж успіхи астрономічної науки. Такого погляду додержувавсь, здається, і Болл.

VII. По тому, як перемогла нова наука, здавалось-би, для астрології немає вже місця. Певна річ, астрологія ще довго залишалася по календарях (у календарях пруських аж до Фридриха другого), або в віруваннях різних кіл (Фридрих Вільгельм I ще 1732 р. доручав пруській Академії, щоб стежила за ходом планет з астрологічного погляду; серед Пушкінових „анекдот" знайдемо і згадку про гороскоп Івана Антоновича, що складав неначе-б Ойлер). Але в науці про неї не було чути. Не відігравала вона, мовляв, ролі і в філософічному світогляді. Це не зовсім так. Окрім „диваків" та шахраїв, треба згадати і за цілком серйозні явища культурної історії. Зокрема заслуговує на увагу така течія, як романтика. Не тільки суто-астрологічна ідея відродилася в цей час (так — у Новаліса, А. В. Шлеґеля, Кароліни Шлеґель, Каруса, професора астрономії вюрцбурзького університету І. В. Пфафа...), а й утворені нові підстави для якоїсь — не реалістичної, а „символічної" астрології. Такі підстави, — бачимо поперше в своєрідній романтичній „філософії ночи" (ще до романтики — у Гердера, Ж. Поля; із романтиків — у Новаліса, Тіка, Вакенродера, „Бонавентури", Айхендорфа, Е.Т.А. Гофмана, Брентано, Арніма, Шуберта, Каруса і т. д. — короткий огляд, що я дав поки-що в статті Tjutčev und die deutsche Romantik, в Zeitschrift für slavische Philologie, IV. 3—4; ширший огляд готується до друку), далі в романтичній натурфілософії (напр. Шелінґа, Окена, І. В. Ріттера, Шуберта, Каруса, Ю. Кернера, А. Гербера) і нарешті в „філософії мітології" (Шелінґ, Кане, Ф. Крейцер, І. Б. Фридрих й ин.). Правда ці зусилля не дали позитивних наслідків і, власне, просто були забуті. Але в „мітології" та поезії і нема мови про „науково"-позитивне. Поезія XIX, а почасти й XX віку була збагачена на теми. Для романтиків і цього було-б досить, щоб визнати успіх своєї справи. Відіграла, мабуть, романтика ролю і тим, що утримала в народніх та „інтелігентських" забобонах певні елементи астральні та небесні.

Цікаво, що останніми часами — і без ніякого звязку з астрологічними забобонами — прокинулася цікавість до проблеми впливу зір, планет, місяця й сонця на психічні явища. Огляд того, що зроблено в цьому напрямі (байдуже, чи це наукові дослідження, чи тільки наукоподібні гіпотези, тут зустрінемо: Арреніуса, Мебіуса, Фляйса, Свободу), дає книга W. Hellpach: Die geopsychische Erscheinungen. 3 вид. 1924. Правда, „астропсихічні" з'явища здебільшого приписуються не впливу зір, сонця і т. д. безпосередньо, а через посередництво погоди, підсоння, то-що [1]). Не забудьмо ще новітніх спроб астрометеорологічних (у Росії

[1]) Курйозний матеріял у брошурі Johannes Lang. Astrologie u. Börse. 1928.

славнозвісний Демчинський), що про їх дає відомості G. Hellmann: Beiträge zur Geschichte d. Meteorologie, том II, 1917, стор. 237. Тепер нове проміння, що, як виявилося, приходить на землю із небесного простору, знов привели в рух пера прихильників астрології, як нова можливість довести, буцім зоряні впливи на землю таки існують (звичайне поликування на праці... проф. Герасимовича, що, як відомо, вважає, як і деякі инші дослідники, що це проміння посилають зорі типу „Mira Ceti").

Та, власне, ця тема належить вже етнографії, — туди треба віднести однаково — досліди над забобонами народніми і... професорськими.

Як бачимо, досліди над історією астрології в нові віки дали чимало поважних праць, і дослідники цих періодів не мають чого червоніти перед невтомними класичними філологами.

5.

На жаль, не так то вже багато можна сказати про дуже цікавий відділ історії астрології, найцікавіший і для читачів цього часопису, — про досліди над давніми й теперішніми астральними віруваннями народу. Ці сучасні народні астральні вірування почасти дуже примітивного характеру, а почасти мають сліди високого й складного культурного походження, — очевидячки, вони почасти прийшли з античности разом із християнством, почасти принесені з античности-ж иншими шляхами, не цілком виразними. На Україні, безперечно, частину астральних вірувань звязано з традиціями XVII віку [1]).

Але головні праці, що їх маємо з поля астральної етнографії, є суто-описового характеру.

Головна з них — велика книга видавця Боллевої розвідки — Гунделя: Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit. Bonn. 1922. На жаль, Гунделева праця є тільки збірник матеріялу, впорядкованого за досить випадковими принципами — форми віри в зорі, релігійні (?) ідеї про зовнішність і єство небесних тіл, матеріялістичні уявління про субстанцію зір, вплив зір, уявління про природні впливи зір, впливи людей на зорі. Певна річ, коли наводяться поруч — вірування сучасних европейських селян, дикунів, уявління античних письменників і иноді... навіть сьогочасні наукові теорії, то окрім випадкової схожости нічого не можна констатувати. Отже Гунделева книга — це тільки збірник сирового матеріялу!

Такий самий характер мають і инші подібні праці. Загальний характер має ще Fr. Normann: Mythen der Sterne. 1925. Спеціяльно сонцю присвячено Боллеву брошуру: Die Sonne im Glaube und in der Weltanschauung der alten Völker. Stuttgart. 1922, сонцю і місяцеві працю O. Rühle: Sonne und Mond im primitiven Mythos. 1925. Етнографічний

[1]) Виразні астрологічні ремінісценції у Сковороди — в його правилах „о благомъ рожденіи" (Твори, Бонч-Бруевич, 477) та в 46-му листі до Ковалінського (Твори, Багалій, I, 82—3). Праця Кононова: Изъ области астрологіи. Москва 1905 („Труды славянской комиссіи Моск. Археол. Общества") на жаль, була мені неприступна.

матеріял дає ще дисертація P. Capelle: De luna, stellis, lacteo orte animarum sedibus. Halle. 1917.

Античній (головно римській) і пізнішій „астрології ляіків“, себ-то примітивізованій і звязаній з магією астрології присвячено деякі праці. Матеріяли знайдемо у Торндайка, Веделя, Bousset: Zur Dämonologie der späteren Antike (Archiv für Religionswiss. 18. 1915), A. Delatte: Études sur la magie grecque (Le Musée Belge. 17. 1913 і 18. 1914), Cumont: Le Jupiter Héliopolitan... (Revue Syria. 1921), W. Ahrens: Magische Quadrate und Planetenamulette (Naturwiss. Wochenschrift. 19. 1920) і Magische Quadrate an Bauwerken (Das Weltall. 1919), Гундель (Болл - Гундель, стор. 173—183)[1]).

Деякі спроби зібрати матеріял про астральні вірування примітивних народів — стаття „Sun, Moon and Stars“ в Енциклопедії Hasting'a. XII. I. Wischnewski: Afrikaner und Hiunnelserscheinungen. Königsberg. Diss. 1915, M. P. Nilsson: Primitive Time-Reckoning (Skrifter utgivna av humanist. vetenskapssamfundet. 1920. Lund.), праці R. Lehmann-Nitzsche (в Rivista del Museo dela Plata. 24—28. 1919—1925).

На жаль, немає ще спроб висвітлити сьогочасну астрологічну забобонну літературу. Назвемо кілька її зразків: Klöckler: Astrologie als Erfahrungswissenschaft. Lpz. 1927 (з передмовою проф. Дриша!!), Karl Beyer: Die Grundprobleme der Astrologie. Lpz. 1927, H. A. Strass: Astrologie. Grundsätzliche Betrachtungen. München. 1928, згадаємо ще Arthur Krause: Die Astrologie. Entwicklung. Aufbau. Kritik. Lpz. 1928[2]). Усі ці праці найбільш курйозні своєю „наукоподібністю“.

6.

Огляд літератури до окремих астрологічних тем не затримає нас довго.

Насамперед треба згадати змістовні доповнення Гунделя до Боллевої книги, де не тільки дано огляд літератури, але й численні виписки з джерел, передусім з „Каталога“ астрологічних рукописів. Та не наводячи конкретного матеріялу мало не все важливе оповідає вже сам Болл.

Про планети і про те тло зодіякальних сузір'їв, на якому вони пересуваються, див. посмертні Боллеві статті („Planeten“ та „Sterne und Sternbilder“) в „доповненні“ до мітологічного словника Рошера. В цих статтях буде все потрібне. Окрім того треба узглянути брошуру Болля

[1]) І досі для античних астрологічних забобонів найліпші праці Bouché-Leclerq та Cumont.

[2]) Л. Лутохін у збірнику „Горький. Сборник статей и воспоминаний о М. Горьком“ под ред. И. Груздева. Москва. Госиздат. 1928, стор. 394, згадує про гороскоп М. Горкого. Не треба пояснити, що цей гороскоп мав характер наукового жарту; але додам ще, що сама година народження самому М. Горкому точно відома не була. Отже довелося вибрати в ніч його народження момент „найсприятливішого“ стану зір. „З'ясувати“ далі відомі обставини життя Горкого не було вже важко!

про сонце (цит.) та його-ж статтю Kronos-Helios (в Archiv fur Religionswiss. 19. 1919), див. ще цит. працю Панофського та Сакcля, і A. Hauber Planetenkinderbilder und Sternbilder. Strassburg. 1916.

До важливої теми „Paranatellonta", себ-то представництво одних сузір'їв через инші, що дає можливість, складаючи гороскопа, використовувати все небо, — то після „Sphaera" Болля, можна назвати ще його книжку й Гунделеві доповнення до неї (Варбургову працю про гороскоп Ферари збудовано саме на аналізі Paranatellonta).

До складання гороскопа — цікаві замітки у Дюгема op. cit. том II. Дуже важливу й нову тему про складання „гороскопів міст" висвітлено у Болля, стор. 36—7 і 113 (про гороскопи Гайдельберга, Ферари, Падуї...). Ці гороскопи иноді зафіксовувано в пластичному мистецтві, навіть в архітектурі (мітологічні статуї на гайдельберзькім замку Болл уважає за зображення гороскопа гайдельберзького замку). Добре дослідив з цього погляду великі фрески в палаці Шіфанойя в Ферарі A. Warburg: Italienische Kunst und internationale Astrologie in Palazzo Scifanoja zu Ferrara (в доповіді на X-му міжнародньому конгресі історії мистецтва в Римі 1912 р., видрукувано тільки 1922). Гороскопи міст складалися, як відомо, ще в античних часах — гороскопи Риму (Cic. de div. II, 98), Царгорода.

До комет — нові друки давніх гравюр — Archenhold: Alte Kometen — Einblattdrucke. Treptow. 1925 і далі.

До астрометеорології — ґрунтовна праця G. Hellmann'a: Beiträge zur Geschichte der Meteorologie. I—II. 1914—17.

До астрологічної медицини — див. замітки у Meyer-Steineg і K. Sudhoff: Geschichte der Medizin im Ueberblick. 1921; K. Sudhoff: Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter (Studien zur Gesch. d. Medizin. 1914), а також S. Steinlein: Astrologie, Sexualkrankheiten und Aberglaube in ihrem inneren Zusammenhange. München, 1915, I—II.

Що-до астрологічного поділу людського життя й дня на „щасливі" та „нещасливі" періоди й на періоди різного значіння взагалі, то треба звернутися до Боллевої книги: Die Lebensalter. Lpz. 1913 і до Гунделевої статті „Stundengötter" (в Hessische Blätter für Volkskunde, 1913). Див. також § 1 нашого огляду.

7.

Надзвичайно важливу для історика культури проблему про причини успіху та тривалого впливу астрології вперше ясно й на широкій основі поставив Болл [1]. Причини, що вказує Болл (op. cit., стор. 72—82), можна поділити на три групи. Перші — спільні астрології з усякими иншими забобонами якості її — давня традиція, вплив окремих влучних астрологічних прогноз (напр. астрологи завбачили смерть відомого

[1]) Треба згадати лиш старшу статтю H. Keyserling'a: „Sterndeutung", в часописі „Hyperion", 1910, 11.

ворога астрології за Ренесансу Піко-де-ля-Мірандола, прогноза англ. поета J. Droyden'a про лиху долю його всієї родини, окремі влучні гороскопи Кеплера, то-що), нарешті звязок астрологічних вірувань з цілою низкою инших поширених забобонів — містикою чисел, вірою в гармонійність будови світу, то-що. Друга група причин — це звязок астрології з релігією (ці причини могли мати значіння лиш там, де обожували зірки, — отже не могли мати значіння, напр., у часи Ренесансу). Найсвоєрідніша третя група причин успіху астрології — це звязок астрології з певними — і змістом своїм правдивими — моментами світогляду окремих людей, культурних течій та епох; це, напр., переконання в єдности всесвіту, де людина в свойому житті підлягає впливам загального, це — певність у тому, що людина збудована так само, як і всесвіт і підлягає тим самим законам; що правда, ці переконання набирають форми, що знищує правильність їх змісту, — переконання в зумовлености життя людини через життя всесвіту приймає форму віри в загальну „симпатію" між окремими частинами всесвіту, думка про „однорідність" людини та світу — форму віри в те, що людина є „мікрокосмос", де в деталях повторюються усі дрібниці будови всесвіту, — зміни у всесвіті зараз-же відбиваються відповідним чином на житті окремої людини. Намічена в Болля ще одна група причин впливу астрології — а саме естетична суцільність та краса напр. „астрологічних типів" людей (сатурнічні, сонячні, місячні і т. д. люди), краса самого зоряного неба, то-що. Немає сумніву, що завваження Болля мають в собі багато правдивого, але в них у значній мірі зігноровано той факт, що астрологія не тільки „мала успіх" у ширших верстов людности, а й у вчених та філософів, і навіть розвивалася підо впливом таких основоположників наукового світогляду свого часу, як напр. Птолемей, Гіпарх, Р. Бекон, Кеплер, Парацельс й ин.

Радикальніш поставлено проблему в працях Касирера (маємо на увазі — E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Berlin, т. I. 1923, т. II, 1925, та його-ж брошуру Die Begriffsform im mythischen Denken, Lpz. 1922 — Studien d. Bibl. Warburg, I). Касирер уважає, що в історії думки поруч з категоріями „наукового думання" стоять категорії думання „мітичного", яке є теж своєрідна форма пізнання („gnoseologia inferior", кажучи словами основника естетики А. Бавмгартена). Ці категорії мітичного думання є також принципами впорядкування об'єктів нашого пізнання, але це об'єднання відбувається тут в инших формах, — весь світ поділяється на частини, групи, або класи, де всі об'єкти звязані схожістю та реальним звязком одночасно. За такий принцип утворення груп є і астрологічний принцип (згадаймо поділ людей за їх підпорядкованістю тій або иншій планеті, згадаймо „астрологічну географію", за якою кожна країна підлягає якійсь планеті, принцип „представництва" в Paranatellonta, то-що). Окремі частини світу подібні до всесвіту в цілому (світ подібний до кристалу, що, хоч-би як ми його поділяли на все дрібніші та дрібніші частинки, завсіди заховує

в них усіх ту-ж саму структуру). Астрологія і репрезентує нам такий світогляд, утворений на підставі оформлення світу категоріями мітичного думання. В астрології сполучені *примітивний* жах перед демонами та *наукова* математична метода. Саме останні слова вказують на хибу тонких та влучних аналіз Касирера. Астрологія не є *тільки* оформлення світу за принципами „мітичного думання". Астрологія не належить більше до сфери „*примітивного* світогляду". Навпаки, вона є певне збочення, ухил *наукового* світогляду. Дикун може вірити в міт, як *традиційне* вірування. А представник типової „астрологічної епохи", напр. Прокл, або Ямбліх, *сам собі вироблює міти*! Так само Кеплер відкидає астрологічну традицію, щоб самому встановити *нові* закони *своєї власної* астрології, що не спирається на жадну традицію.

Ми закінчимо наш огляд, коротенько формулуючи наш погляд так — астрологічний світогляд (що є тільки одна з складових частин світогляду гелленістичного, ренесансового, романтичного, то-що) має певну систему категорій, що в основі одрізняються від категорій наукового думання, але мають звязок з певними елементами конкретних наук, напр. з категоріями математики, теорії музики, а головне з категоріями естетичними. Прикладання цих категорій не підлягає тому самому принципові „необхідности", що панує однаково в світогляді примітивному та науковому (прикладання дійсних або мнимих законів природи в техніці та магії). Категорії ці мають, свідомо для тих, хто їх прикладає, значіння, так-би мовити, „контемплятивне", — вони конструюють своєрідну „гру" з усесвітом, допомагають його „інтерпретації", його розумінню, його естетичному зформуванню, але не практичній в ньому орієнтації. Астрологія не є повна єдність і не завсіди будується за принципами цієї „третьої" (поруч з системою категорій наукового та системою категорій примітивного, „мітичного" думання) системи категорій, — вона то зходить у площину примітивного думання (це астрологія магічна, забобонна, астрологія лаіків), або-ж робить невдалу спробу піднестися в сферу наукового думання (астрологія практична) [1]).

До своєрідности астрологічного забобонництва належить те, що воно ніколи не ховалося з своїми методами, як це робили инші забобонництва. Навпаки, воно вважало за свою заслугу вживання загальнозначної математично-астрономічної рахівничої методи. І дехто з астрологів сам висловлював навіть думку про *практичну* непридатність астрології, про те, що астрологія — тільки гра, тільки забава... „Я граю з символами, і я склав план маленького твору Cabbala Geometrica про ідеї природніх речей в геометрії; але я граю так, що не забуваю, що

[1]) *Здається* свідомість існування це системи категорій — „третьої", як ми її назвали — є й у Касирера (цит. брошура). Наближається до цього погляду N. *Lossky* — стаття „Інтелект первісної людини й просвіченого європейця" в Journal of philosophical Studies, 1927, та тези до доповіди „Мифическое и современное научное мышление" в „Философское Общество в Праге". Прага, 1929, стор. 12—14.

тут справа йде лиш про гру. Бо-ж нічого не можна довести за допомогою символів, ні один закон природи не відкривається геометричними символами, навпаки — тільки вже відоме звязується одне з одним" (Kepler: Opera omnia, I, 378). В цих словах варта уваги паралеля до тієї „іронії" романтиків, з якою вони сами зрікалися визнати яке-будь значіння за тим, що було їх власним ділом. Тому й досліди над історією астрології не справа істориків **науки**, — а тих істориків **культури**, для яких і правда і помилка людської культури однаково цінні, як шляхи до пізнання минулого в його своєрідности та суцільности.

Проф. *ЄВГЕН КАГАРОВ.*

РОСІЙСЬКА Й УКРАЇНСЬКА ЕТНОГРАФІЯ 1918—1928 рр.

На розвиткові етнографічної науки в Радянському Союзі відбилися нові умови політичного й громадського життя по революції.

Народження численних національних республік всередині Радянського Союзу й початок культурного будівництва, швидке виродження попередніх форм побуту, а через те потреба зберегти для науки рештку минулого, що неминуче зникає, зацікавленість творчістю широкого загалу, — усе це спричинилося до піднесення етнографічної науки у Рад. Союзі: почали стихійно зростати наукові організації й установи, що студіюють етнографічні проблеми, виникають спеціяльні періодичні видання, видається низка етнографічних матеріялів і досліджень, інтенсифікується музейне будівництво, засновується вищу етнографічну школу як спеціяльну філію при університетах, упорядкується екскурсії, то-що.

I. Серед *загальних праць з етнографії* варт одзначити такі:

1. Бібліографія, огляди успіхів етнографії за останні роки, історія етнографії: Штернберг Л. Я., Современная этнология. Этнография 1—2, 1926, 15—43. Змістовний нарис про новітні успіхи, наукові течії й методи у царині етнографії. Зеленин Д. К., Этнография. Сборн. Академии Наук. СССР. 1917—1927. Лгр. 1927, 101—110. Нарис про успіхи і досягнення етнографії СРСР за десять років, звязаних з діяльністю Академії Наук СРСР. Черняков З. Е. Этнография. Сборн. „Десять лет советской науки", Л. 1927, 291—306. Зростання наукових установ, музеїв, спеціяльних видань та етнографічної літератури взагалі за період 1917—1927. Зеленин Д. К. Обзор работ по этнографии за 1917—1925 гг. „Этнография" кн. №№ I—II, 1926, 133—152; III, 1927, 161—174; IV, 1927, 337—358. Кагаров Євг. Нарис Історії Етнографії. I (Українська Академія Наук. Праці Етнографічної Комісії). У Київі, 1926, 42 стор. 8°. Виноградов Г. С. Этнографич. изучение Вост. Сибирск. Отд. РГО за 1851—1926 гг. — Изд. Вост. Сиб. Отд. ГРГО т. L, в. 1, Иркутск 1927, 3—37.

2. Організація, методологія й проблеми етнографічних студіюваннів. Ветухов О. В., Віхи на шляху від старої статистичної етнографії до сучасної динамічної етнології та краєзнавства. Наук. Збірн. Етн.-Краєзн. Секції Харківської Н. Д. Кат. Історії Укр. К-ри VII. I, 1927, 1—29. Основні моменти розвитку етнографії в СРСР і зокрема на Україні і чергові завдання української етнології. Програма діяльности Етнологічно-Краєзнавчої Секції Н. Д. Катедри Історії Укр. Культури в Харкові. Кагаров Є. Г., Завдання та методи етнології. Е. В., кн. 7, 1928. Кагаров Е. Г., Пределы этнографии, Э. 1928, № 1 (V). Соколовы, Борис и Юрий, Поэзия деревни. Руководство для собирания произведений устной словесности. Библиотека „Вестника Просвещения", „Новая Москва" 1926, 166 стор. 8°. Прекрасна підр. книга. Азадовский М. К., „Беседы собирателя. О собирании и записывании памятников устного творчества применительно к Сибири", Иркутск, 1924, 86 стр. Жирмунский В. М. (Ленинград), Проблемы немецкой диалектографии в связи с историческим краеведением. „Этнография" № 1, кн. III, 1927, стр. 139—150. Мерварт А. М., Музейное дело в Индии. Изв. Акад. Ист. Мат. Культуры, V. 1927, 139—156. В галузі методології етнографії треба згадати довгу низку праць Н. Марра, де проводиться варта уваги яфе-

тична теорія, що так багато важить для лінгвістики, етнографії та історії культури. Основна засада цієї теорії полягає в тому, що так звані расові мови: індоевропейська, семітична, яфетична визнається за різні стадії в розвиткові єдиного мовного процесу: індоевропейська сім'я мов — є дальший етап яфетичних мов, що утворилися в наслідок змішування передісторичних (яфетичних) мов Европи. Із праць Н. Марра зазначу: „Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в созидании средиземноморской культуры" 1920. „По этапам развития яфетической теории" 1926 (сборник статей). „Яфетическая теория" (Баку 1928) й т. д.

3. Етнографічні праці загального характеру: В. Г. Богораз-Тан, проф., Распространение культуры на земле. Основы этнографии. С 10 этнографич. картами. Предисловие С. И. Ковалева. М. Л. 1928. Гос. Изд. 314 стор. Багатий та розмаїтий зміст, яскравий виклад, багато свіжого матеріялу й оригінальних думок. Але деякі твердження автора здаються спірними. Никольский В. К., Очерк Первобытной культуры. 2 изд. испр. и дополн. с 54 рис. и 5 табл. со вст. ст. проф. В. А. Городцева. Москва и Петроград. Изд. Л. Д. Френкеля. 1923. 232 стор. з мал. + 3 вкл. арк. іл. Добрий підручник самостійно й яскраво викладений. Берг Л., Природа и население СССР. Энцикл. Словарь Гранат, т. 41. К. Грушевська, Із примітивної культури. Київ 1924. Рец. А. Ветухова, Культура й Побут. 19, 21. V. 1925 і Є. Кагарова. Э. 1926, 1-2. Цікава й змістовна книга. Богораз В. Г., Древние переселения народов в Северной Евразии и Америке. Сб. МАЭ, VI, 1927, 37—62. Автор доводить, що орнітологічна межа колишнього Ангарського суходолу є одночасно й демаркаційна лінія поміж різними культурами Північної Азії: на захід од цієї лінії пізніші форми олеництва й собаководства, на схід — олеництво й собаководство давнішої формації.

II. *Народні вірування, прикмети, медицина*. В цій галузі треба одзначити такі праці: Андреев М. С., Вещие сны, кілька прикмет та дитяча забавка „Сорока Ворона", серед деяких народів, переважно Середньої Азії. Материалы по Этнографии. Известия Главного Средне-Азиатского Музея. Выпуск II, Ташкент, Тургосиздат 1928, 34 стор. 8°. Андреев М. С., Чильтаны в среднеазиатских верованиях. Сборник в честь В. В. Бартольда, Ташкент 1927, 334—348. Штернберг Л. Я., Избранничество в религии. „Этнография" № 1—2, кн. III, 1927, стор. 3—56. Щербаківський, Д. Сторінка з історії демонології. Вірування про холеру. „Науковий збірник" Історичної секції Всеукраїнської Академії Наук за рік 1924, том 19, Київ, 1925, с. 204—216. Ткачев Т. Я., Народная медицина в Воронежской губернии. „Воронежский краеведческий сборник" III, 1925, с. 3—11. Петров Віктор, Вірування в вихор і чорна хороба. „Етнографічний Вісник", кн. 3, 1927, с. 102—116. Петров Віктор, Мітологема „сонця" в укр. нар. віруваннях та візантійсько-гелленістичний культурний цикл. „Етнографічний Вісник", кн. 4, 1927, с. 88—119. Кагаров Е. Г., Об эстонской мифологии. „Этнография" № 2, кн. IV, 1927, с. 315—322. Груздев В. Ф., Из народной медицины русских. „Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете", т. XXXII, вып. 1. Казань, 1922, с 89—92. Груздев В. Ф., „Религиозное врачевание русских". „Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т. XXXII, вып. 2. Казань 1923, с. 115—121. Виноградов Г. С, Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918. 8° 11 + 60 (відбитка з „Записок Тулуковского отдела общества изучения Сибири и улучшения ее быта", кн. I, 1919) Виноградов Георгий, К изучению народной медицины у русского населения Сибири. Инструкция и программа. Этнологическая секция Восточно-Сибирского Отдела Русского Географического Общества Иркутск., 1923, 56 стор. 16°. Виноградов Г. С., Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923, 8°. 87 + 1 табл. нот. (Окрема відбитка з „Трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета", вып. V, с. 264—343).

III. *Народня обрядовість. Релігія*. В цій галузі останніми часами з'явилося багато цінних і цікавих праць (як матеріялів так і досліджень). Перше розглянемо роботи, що стосуються до обрядів сімейних, далі — праці з святкової обрядовости, нарешті — твори, що межують між фолькльором та історією релігій.

1. Народження. Каруновская Л. Э., Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. Сборн. М.А.Э., VI, 1927, 19—36. Обряды, верования и ритуальные тексты телеутов и алтайцев, связанные с роженицей и ребенком. Савченко Ф., О родинах и крестинах (невиданий свого часу запис А. Маркевича, 1854 р., с. 76—82). „Первісне Громадянство та його пережитки на Україні". 1926 р. Вид. Української Академії Наук. Грушевський М. акад., Постриження й инші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками, вид. Української Академії Наук. „Первісне Громадянство та його пережитки на Україні" 1926 р., с. 83—86.

2. Весілля. Богословский П. С., К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. (Відбитка з випуску III „Пермского Краеведческого Сборника". 8°, 64, 1927). Цінна праця. Белинский А., Свадебные обычаи, обряды, приметы среди населения Опочецкого уезда. „Познай свой край". Сборник Псковского общества краеведения, выпуск 2, 1925 г. Курптев А., Свадебные обряды самоедов, Прир. и люди Севера, Сборн. 1, Арх. 1927, 20—24. Гринкова Н., Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губернии. Сборник Ржевского Общества Краеведения № 1 (под ред. Шульц Н. П., Абрамова Б. И., Вишнякова Н. М.) Издание Ржевского Общества Краеведения, Ржевский Госмузей, 1926, 98—142. Дуже цінна праця. Каралезли-Хатидже. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях Дерской, Ай-Василь и Аутка, Ялтинского района, со слов жительницы д. Дерской Урхуш-Гафаровой 48 лет. Крым. Журнал Общественно-научный и экскурсионный № 2; з 21 рисунком і 2 мапами. Москва, 1926, стор. 132—142. Фиельструп Ф. А., Свадебные жилища турецких народностей. Материалы по этнографии, 3, 1926, 111—122 стр. Юрківський Б., Весільний обряд у селі Дуфінці на Одещині. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук", № 2—3. Одеса, 1925, с. 200—205. Эпов А., Свадебные обряды и песни Чикайского края в 80—90 гг. прошлого века. „Известия кафедры прибайкальведения", 1921, с. 24—27. „Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР" з вступною статтею проф. Л. Я. Штернберга (Ленинград. Издание Комиссии по устройству студенческих этнографических экскурсий, выпуск I, 1926, 8°, 265). Дуже цінна збірка записів, хоча трапляються й методологічні хиби. Цветко С., О свадебных обрядах болгарских колонистов в с. Терновке Херсонской губ. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук" № 2—3. Одеса, 1925, с. 217—238. Описание свадебного обряда с. Петровского Уржумского уезда Вятской губернии. „Труды Вятского педагогического института им. В. И. Ленина" (том I, Вятка 1926, с. 75—83). Сікиринський О., Українське весілля. Село Глибокояр Тираспільської округи. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук", № 2—3, Одеса 1925, с. 205—217. Самойлович. Е. Я., Библиографические материалы для изучения русских свадебных обрядов в Сибири. „Сибирская Живая Старина", вып. III—IV. Иркутск, 1925, с. 205—216. Попов-Копцев Ал., Крестьянская свадьба и ее обычаи (Пронск, Рязанской губ 1920, с. 40, 8°). Кагаровъ Е. Г., „О значеніи нѣкоторыхъ русскихъ свадебныхъ обрядовъ" Извѣстія Рос. Академіи Наукъ, 1917, с. 645—652. З. Р. (по матеріаламъ М. Исупова и Я. Шабалина). Свадебный обряд Кайгородской волости, Слободского уезда Вятской губ. „Сборник Слободского родиноведческого музея", № 1 Слободской, 1921, с. 12—30. Зимин М. М., Свадебный обряд в Ветлужском уезде Костромской губернии („Север", 1923, № 2, с. 174—181). Груздев В., Окликание молодых. „Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете", том 32, вып. I. Казань, 1922, с. 93—96. Виноградовъ Н. Н., Народная свадьба въ Костромскомъ уѣздѣ („Труды Костромского научнаго общества по изученію мѣстнаго края", VIII. Этнографическій сборникъ. Кострома 1917, с. 71—152). Цінна праця. Богословский П. С., Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа. „Пермский краеведческий сборник" в. II, Пермь, 1926, с. 128—159. Цінна праця. Озаровская О., Северная свадьба. Худ. Фолькл. II, 1927, 96—102. (В. Гнатюк — редактор), Українські весільні обряди й звичаї. Матер. до української етнольогії XIX—XX, 1919, 1—193. Укр. весіл. обряди й звичаї. Дуже цінне видання

Цветко С., Символічні речі й обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українськими. Етн., Віcн., кн. VI, 1928, 1—15.

3. Смерть. Маслов М. О., „Заложные покойники" в античному світі. Наук. Збірн. Етн.-Краєзн. Секц. Харк. Н.-Д. Іст. Укр. К-ри, VII, 1, 1927, 123—124. Білий Вол., До звичаю кидати гілки на могили „заложних" мерців. „Етнографічний Вісник", кн. III, 1927, с. 82—94. Червяк К. Г., Похоронні звичаї й культ покійників з точки зору весільного ритуалу. Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секції Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри VII, 1, 1927, 113—121. Цінна стаття. Червяк К. Г., Дослідження похоронного обряду. Етн. Вісн. V, 1927, 143—178. Цінна розвідка. Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. „Второй этнографический сборник. Костромское научное общество по изучению местного края", вып. XV. Кострома, 1920, с. 21—126. Гульбин Г., Погребение у желтых уйгуров (Сборн. МАЭ, VII, 1928, 200—207). Серебреников В., Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпухинской волости Оханского уезда. Пермь, 1918. 8°. 6. Волошинський Ів., Похоронні звичаї голосіня в Городенщині. „Матеріяли до української етнольоґії", том XIX—XX. Львів, 1919, с. 194—213.

4. Народні свята й хліборобські обряди. Зеленін Д. К., Східньослов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. Етногр. Вісн., кн. 5, 1927, 1—10. Зеленин Д. К., Древне-русская братчина, как обряд сбора урожая. Сборник в честь акад. А. И. Соболевского, 1927. Добра робота, особливо своїм цінним еволюційним підходом і встановленням ловецького, скотарського й хліборобського моментів в історії обряда. Томилов С. Н., Крестьянские праздники в Пинежском уезде. „Бюллетень Северо-восточного областного бюро краеведения", вып. 3. Архангельск, 1926, с. 29—32. Ерофіїв І. Ф., Різдвяна інтермедія „Коза". Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секції. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри VII, 1, 1927, 105—112. Makhalathia S. Axali celicadi Sakharthvelosi, Tiplisi, грузин. мовою (= Новий рік у Грузії, Тифліс 1927, 1—55). Держвидав. Шульгина Л., Народній календар, ч. III. Великдень. Київ, 1925. 16°, 32. Видання Етнографічного т-ва в Київі. Юрківський Б., Купальський обряд у селі Дуфінці на Одещині. „Вісник Одеської комісії краєзнавства", № 2—3. Одеса, 1925, с. 193—194. Копержинський К. А., Обряди збора врожая. „Первісне громадянство" № 1—2, Київ, 1926, с. 35—75. Праця заслуговує на увагу. Копержинський К. А., „Обжинки". Одеса, 1926, 60 стор. стаття цікава новиною поглядів. Камінський В., Свято Купайла на волинському Поліссі, Етногр. Вісн., кн. 5, 1927, 11—23.

5. Инші народні обряди. Богословский П. С., Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине. „Пермский краеведческий сборник", вып. 1. Издание Кружка по изучению северного края при Пермском университете. Пермь, 1924, с. 70—83. Максимов А. Н., Пахание реки. Пер. Этн.-археол. Музея 1-го М.Г.У. М. 1927, 15—20. Опис обряда викликання дощу у вірмен та грузин: дівчата й жінки впрягаються до плуга й орють дно або поточину мілководної річки. Обряд називають „пахать реки". Аналогічні явища зареєстровані для Білоруси. Титов Е., Конские бега в Восточном Забайкалье („Сибирская живая старина") II, 1924, с. 38—54. Фомин Г. И., Кулачные бои в Воронежской губернии „Известия Воронежского краеведческого общества", 1925, № 3, с. 14—18; № 5, с. 13—17; № 6, с. 11—15. Гайдай М., Про „зільницький" обряд і сполучені з ним пісні. „Етнографічний Вісник", кн. 3, 1927, с. 95—101. Гаева А., Исчезнувшие народные обычаи и поверья в Донбассе. „Просвещение Донбасса", Екатеринослав, 1924. Данковська Р. С., Етнографічне дослідження українських обрядових печив. „Науковий збірник Харківської науково-дослідчої катедри Історії української культури", № 2—3, 1926, с. 199—208. Данковська Р. С., Народні обрядові печива „горішки". „Записки Етнографічного товариства", кн. 1, 1925, с. 27—33 і 1 табл. мал. Китицына Н., Хлеб. Из матер. по народн. питанию Костромск. края. Труды Костр. Н. О-ва XI—IV Э. сб. 1927, 92—102. Цікавий матеріял що-до обрядового печива з малюнками. Вас. Смирнов, Народн. гаданья в Костромском крае. IV Этн. сб., 17—91. Автор поділяє народні ворожіння за їх методикою на три групи: 1) механічні (за жеребом, ліч-

бою, за зустріччю), 2) інтуїтивні (сни, віщунські слова, галюцинації) і 3) спіритичні (століовертіння, гіпноза). Цінна робота. Попова А. М., Детские игры и забавы в сибирской деревне. „Сибирская Живая Старина", I. Иркутск, с. 106—120.

6. Релігія. На першому місці треба згадати низку розвідок талановитого ленінградського етнографа Л. Я. Штернберга, що помер р. 1927. Штернберг Л., Культ орла у сибирских народов (сборник М.А.Э. V, 2, 1925). У статті розглядається урало-алтайський мітологічний комплекс: орел — сонячне божество — світове дерево — запліднник — лікування, що його (комплекс) автор виводить з іранського півдня. Штернберг Л. Я., Культ близнецов в Китае и индийские влияния. Сборн. МАЭ VI, 1927, 1—18. Автор захищає твердження своєї статті в „Сборнике МАЭ", т. III, 1916 проти критичних зауважень синолога В. М. Алексеева (Сборн. МАЭ т. V, вып. 1). Штернберг Л., Избранничество в религии. Этнография 1927, № 1, 3—56. Автор доводить, що близькість віруючого до духа — патрона в шаманізмі, тотемізмі, ритуалі священого шлюбу й т. д. спочатку мала сексуальний характер. Статтю насичено цікавими ідеями й прикладами. З методологічного боку цікавий збірник: „Религия и общество", Ленингр. 1926, 186 стр., де В. Струве, И. Франк-Каменецкий, Б. Богаевский, Б. Казанский та инші дали цінну спробу вивчити соціяльні засади релігійного життя давнього світу. З погляду „яфетичної" теорії зазначимо видатну розвідку Н. Марра про богиню Иштар в „Яфетич. Сборнике" V, 1927, 109—178. Далі, відзначимо роботи з шаманства: Анохин А., Материалы по шаманству у алтайцев (Сборник МАЭ IV, 2, 1924); у тому-таки виданні 1918 статті з шаманства Н. Віташевського, В. Іонова, С. Менова, С. Ольденбурга, Ратнер-Штернберг С. А., Музейные материалы по тлингитскому шаманству. Сборн. МАЭ VI, 1927, 79—114. Описано атрибути шаманства у тлингитів, що переховуються в МАЭ (з малюнками). Петри Б. Э. проф., Старая вера бурятского народа. Научно-популярн. очерк. Изд. студенч. Научн. Кружка Краевед. при Ирк. Гос. Университете, Иркутск 1928, 78 стор., ц. 75 коп. Цікавий нарис релігії бурят поділяється на три розділи: загальна уява, духи й божества, шаманство. Балдуников А. И., Первый шаман (легенда). Буритоведческ. Сборник III—IV, Иркутск 1927, 67—68. Дамеев Д. Д., Легенда о происхождении шаманизма и падении волшебства. Бурятоведческий Сборник III—IV, Иркутск 1927, 69—70. Никитина Н. А., К вопросу о русских колдунах. Сборник МАЭ. VII, 1928, 299—325. Акимова Т. М., Старое и новое (духовная культура чуваш с. Казанлы, Вольского у.) Тр. Н. В. Обл. Н. О. Кр. 34. IV. Сарат. 1926, 23—35. Ритуал жертвоприношення бика або барана, божки правосуддя (йерехи), хертсурт — божище вогнища, весільні обряди. П. Н. Луппов, Из наблюдений над бытом удмуртов Вараняттчинского края Вотской Автономной Области. Труды Научного Общества по изучению Вотского Края 1927, 3, стор. 81—114: моління в хатніх і громадських куренях, громадське моління на полях, Булда (особл. вид гром. моління). Вирочитон (поминання померлих) — без жінок. Весільні обряди. Похорони. Мерварт Л. А., Обрядовые уборы кашмирских брахманов. Сборн. МАЭ. VI. 1927, 165—209. Прикраси й обряди для дітей, дівчат, невіст (малої та дорослої), жениха, дорослих людей (з малюнками). Матеріяли автор зібрав в 1914—1918 рр. підчас командирування до Індії й Індонезії. Цінна робота. Миллер А. А., Жертвенные предметы из осетинских дзуаров. Материалы по этнографии. 3, 1926, ст. 85—94. Луппов П. Н., Громкое дело Мултанских Удмуртов (вотяков) обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892—1896) Ижевск. Вотское Издательство. Т-во „Удкнига", 1925. 40 стр. 16°. Ціла низка праць, присвячених священному культові вогню. Дыренкова Н. П., Культ огня у алтайцев и телеут. Сборн. МАЭ. VI, 1927, 63—78. Цінний етнографічний матеріял, що зібрав автор сам на місці. Наприкінці статті додано молитовні тексти. Хаптаев П. Т., Культ огня у западно-бурят-монголов, Бурятоведческ. Сборник III—IV, Иркутск 1927, 65—66. Цыбиков Г. П., Культ огня у восточн. бурят-монголов. Бурятоведческий Сборник III—IV, Иркутск 1927, 63—64. Овсоев В. М., Храм и монастырь огнепоклонников в Сураханах, близ Баку. Известия Азербайджанского Археологического Комитета В. I. (Наркомпрос А.С.С.Р.) Баку 1925, 1—28 стор. Убонеев М., Легенда о похищении ласточкой огня. Буриятоведческий Сборник II, Иркутск 1925, 75.

Із робіт на инші теми зазначимо. Ломіа В., Про культ дерев у грузин. Бюлетень Музея Грузії III, 1926, Тифлис 1927. 164—178 (грузинською мовою з стислим французьким резюме). Вшанування липи св. Юрія в Рконі та инші дані показують, що культ дерев у Грузії перебуває у третій стадії розвитку, коли дерево вже не мислиться, як житло духа або божества. Вшанування дуба. Імена св. Юрія та Богородиці найчастіш звязуються з липою та дубом. Клетнонова Е. Н., Остатки змеиного культа в пределах Смоленской губернии. „Научные известия, т. II. Общественно-гуманитарные науки". Издание Смоленского Государственного Университета. Смоленск. 1924. Makhalathia S., Phalosis kulti Sakhavelosi журнал „Mimomhilveli" V, 1926. 122—137 (Культ фалоса в Грузії). Кагаров Е. Г., Монгольские „обо" и их этнографические параллели. Сборн. МАЭ, VI, 1927, 115—124. Кагаров Е. Г., Религия древних славян, Москва 1918, 62 р. 8°. Науково-популярний нарис. У примітках відзначаються спірні проблеми й наводиться бібліографія. Ковалівський А. П., Виробничі культи в давній Україні, Наук. Збірн. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, 2—3, Харк. 1926, 141—176. Рец. Є. Кагарова, Е. В., кн. 4, 1927. Козьминский И И., Возникновение нового культа у гольдов. Сборн. Этногр. мат., 1927, 43—52. Історія виникнення й поширення культа нового божества Хері-Мапа десь перед 15—20 роками. Макалатіа С., Культ Мітри в Грузії. Бюлетень Музея Грузії III, 1926. Тифлис 1927, 179 - 194 (грузинською мовою з стислим французьким резюме). Автор у деяких обрядах і релігійних уявах грузинів занотовує сліди мітраїзму. Аналіза фрагменту рельєфа в Мцхеті (табл. VIII) з малюнком Мітри та характерних для нього атрибутів. Константінопольський М. Л., Мітраїзм. Джерела його вивчення та сучасний стан їхнього розроблення. Сх. Св. 2, 1928, 256—269. Константинопольский М. Л., О культе Аримана в религии Ахеменидов и западном мифраизме. Наукові Записки Н.-Д. Кат. Іст. Европ. К-ри II Істр. і Літер. ДВУ 1927, 19—32. Статтю скеровано головно проти тверджень французького ученого Кюмона. Наприкінці наведу декілька праць з мітології: Навроцький Б., Проблема „мітичного" мислення. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 126—142. Богораз В. Г., Миф об умирающем и воскресающем звере. Худож. фольклор I, 1926. Петров В., Вірування в вихор і чорна хороба. Етн. Вісн., кн. 3, 1927, 102—116. Петров В., Мітологема сонця в українських народніх віруваннях. Етн. Вісн., кн. 4, 1927, 88—119. Кагаров Е. Г., Об эстонской мифологии (з приводу книги Eisen'a: Estnische Mythologie). Этнография, IV, 1927, № 2, 315 322. Кагаровъ Е. Г., Замѣтки по русской миѳологіи. Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Рос. Акад. Наукъ. Петрогр. XXIII, 1918, № 1.

IV. *Соціяльна культура.* Шмидт Э. А., Материалы по родовому составу казакского населения юго-зап. части Чимкентского уезда. Сборник в честь В. В. Бартольда. Ташкент 1927. 301—312. Родин Ф. К., К истории Волжского бурлачества. Обычное право волжского бурлачества и история кабального договора найма. Изв. Н. Волжск. Области. Научного Общества Краеведения. Саратов 1926. 15 р. Пекарский Э. К., Материалы по якутскому обычному праву. Сборник МАЭ, V, 2. 925. Савченко Ф., Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. „Первісне громадянство etc.", 1926 р., вип. 3, с. 85—92. Валукинский Н. В., Программа обследования городского и пригородного ремесленника (Известия Воронежского краеведческого общества) 1925, № 5, с. 17—20. Андреев М. (Ташкент), По поводу процесса образования примитивных средне-азиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля). „Этнография" № 2, кн. IV, 1927, с. 323—326. Преображенский П. Ф., К вопросу о природе брачно-групповых отношений в Австралии. Труды Этнографо-археол. Музея 1-го Моск. Гос. У-та. М. 1927, 3—9. Про інститут „pirrauru", як ознаку соціяльної ваги даного індивідуума й регулятора полових відносин, що утворилися за геронтократії. Винников И. Н., К вопросу о возникновении института „избегания" (avoidance). Сб. Этн. мат. № 2, 1927, 35—42. Звичай, щоб зять уникав тещі, у жидів за часів Талмуда, огляд гіпотез про походження цього інституту й власне пояснення авторове, що підходить до теорії Л. Я. Штернберга. Дыренкова Н. П., Брак, термины родства и психические запреты у кыргызов. Сборн. этн. мат. № 2, 1927, 8—25. Багато свіжого й цінного матеріялу з соціяльної культури киргизів, зібраного влітку 1926 р. в Наринському районі Семиріченської обл. Кар-

тер Н. К., Классификационная система родства у гольдов. Сборн. этн. мат № 2, 1927, 26—34. Цікава спроба відтворити класифікаторську систему спорідненности гольдів за родинною термінологією й деякими сучасними формами шлюбу, що їх вивчив автор на місці.

V. *Житло.* Завойко К., Временные жилища крестьян Костромской и частью Владимирской губ. „Труды", вип. XV, 1920, стор. 127—133 і 8 табл. мал. Очаповский С. В., Старое жилище и верховья Большого Зеленчука. Известия Общества Любителей Изучения Кубанского Края, выпуск VIII под редакцией проф. Б. М. Городецкого. Краснодар. 1921. 8°. 89—99. Бломквист Е., Крестьянское жилище Калужской губ. Мат. по этногр. III, 2, 1927, 1—16. Масленников Н. И., Крестьянские постройки Мордвы с. Кучкняева Ульян. губ. ИОАИЭ. XXXIII, 4. 1927. 67—74. Лисицян С., Крестьянские жилища Армении. Изв. Кавк. Истор. Арх. Инст. 1925, III, 1926, IV. Дуже цінні праці С. Таранушенка про українські народні будівлі. Решту праць з даного питання наведено в статті: Толстова С. П., Русские крестьянские постройки. „Этнография" №№ кн. III, 1927, 175—184; IV, 359—361.

VI. *Одяг.* Куфтин Б. А., Материальная культура русской Мещеры. Часть 1-я. Женская одежда: рубаха, понева, сарафан. „Труды Гос. Музея Центр. Промышленной Области", Москва 1926, вип. 3, 142 стор. + X табл. + 1 мапа. Шереметева М. Е., Крестьянская одежда Калужской Гамаюнщины. Етнографічний нарис з 9-ма малюнками на окремих аркушах. (Труды Калужского Общества Истории и Древностей). Калуга, 1925, 29 стор. 8°. Матвеева Е. В., Материалы к вопросу о вятских костюмах XVIII в. „Вятская Жизнь", орган Вятского Губ. Эконом. Совещания и Вятск. Научно-исследовательского института краеведения, 1923, № 1, с. 42—50. Вольтеръ Э. А., Къ вопросу о „саянахъ". Изъ исторіи литовско-русскаго костюма. „Извѣстія Отдѣленія Русскаго языка и слов. Росс. Академіи Наукъ", т. XXII, 1917, кн. 1, с. 117—126. Гринкова Н. П., Белорусская одежда „тудовлян" Ржевского уезда Тверской губ. „Этнография", т. 1, 1926, стор. 83—96. Гринкова Н. П., Одежда Зап. части Калужской губ. Мат. по этногр. III, 2, Л. 1927. 17—36.

VII. *Сільське господарство й хліборобство.* Терекеме. Об условиях жизни кочевников-скотоводов Азербайджана. Известия О-ва обследования и изучения Азербайджана, № 3. Баку. Издание О-ва Обследования и Изучения Азербайджана, 1926, 95—98 стор. Смирнов М. И., „Культ и народное сельское хозяйство. Из практики Переяславль - Залесского Научно - Просветительного Общества". „Краеведение", № 12. Петроград, 1923. Степанов И. П., Описание шестидесяти шести крестьянских хозяйств Московской губернии. Вид. Выставочного Комитета Моск. Губ. Земельного Отдела. М. 1923. 80 стор., 8°. Бердников Н. И., Обзор Туринского уезда в сельско-хозяйственном отношении. Записки Тюменского Общества научного изучения местного края, I. 1924, стор. 28—40. Дунсбург А., Экономический быт крестьян Недашецкой вол. Тихвинского у. Революция в деревне, очерки под ред. В. Г. Тана-Богораза, Л. 1924. Дубровский С. М., Очерки русской революции. Вип. I. Сельское хозяйство. Вид. 2-е 1923, 8°, стор. 404. Вид. „Новая деревня". Гагарин А., Хозяйство, жизнь и настроения деревни. Гиз. 1925. 8°, стор. 212 і мапа. (Итоги обследования в 1924 г. Починковской волости, Смоленской губ.). Шульгина Л., Пасічництво. Програми до збирання матеріялів У Києві, 1925, 8°, 70. Феноменов М. Я., Обследование крестьянского хозяйства силами учащейся молодежи („Краеведение"), 1925, № 1—2, с. 42—58. Максимов А. Н., Скотоводство малокультурных народов. Ученые Зап. Инст. Истории Росс. Ассоц. Научн. Исследоват. Институтов Общественных Наук (РАНИОН), т. II, М. 1927, 3—24. Автор пробує довести, що початкове освоювання тварин не мало на увазі будьяких господарських інтересів, а суто-аматорський характер: скотарство малокультурних народів і до цього часу в значній мірі зберегає саме такий характер (твердження статті занадто проблематичні. *Є. К.*).

VIII. *Ремества, виробництво й техніка. Лови й рибальство.* А. И. Зарембский. История и техника тканья украинских килимов. Материалы по этнографии, 3, 1926, 1—18. Фриде М. А., Гончарство на юге Черниговщины. Материалы по этнографии, 3, 1926, стор. 45—58. Данковська Р. С., Українські народні світильники, 1 г.

лучина, Каганці. Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секц. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, VII, 1927, 93—104. Китайцев И. А. Опыт исследования набойки в Касимовском уезде „Вестник Рязанских Краеведов", 2, 1923, 15—18. Чистяков В. П., Окраска ткани и пряжи местными растениями. „Труды Кологривского Общества Краеведения" II, 1923, 1—11 + 2 таблиці в фарбах. Попова А., Из области народной технологии. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. Вып. III—IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, стор. 109—112. Шиллинг Е. М., Дагестанские кустари (применительно к обстановочным залам этно-парка). Москва. Изд. Центрального музея народоведения, 1926, 46 стор., 16°. Яковлев Н. Ф., Кубачинская ювелирная промышленность. Дагест. Сб. III, Махач-Кала 1927, 131 дд. Казаринов Л., Изделия из копани в Чухломск. у., Тр. Костр. Н. О. XLI—IV Э. Сб. 1927, 133—137. Изделия из дерева, выкорчеванного с корнями. Дубровин Н., Приготовление левашей в поселке Парфентьево. Тр. Костр. Н. О. XLI—IV Э. Сб. 1927, 103 дд. Спосіб робити тонкі листи з м'яса й соку суниць. Етимології слова не дано. Полянская Е., Костромской хомут. Тр. Костр. Н. О-ва XLI—IV Этн. Сб. 1927, 140—154. Класифікація типів хамута, опис прикраси, процес виготування. Шулов И. С., Прядильные растения в России. Лен и конопля. Петрогр., 1922. Вид. КЕПС Академии Наук. Сойнов Н., Краткий очерк коноплеводства и пенькопромышленности в Пензенской губ. („Природа и хозяйство Пензенского Края"), 1925, № 4—5, с. 65—76. Описание техники сельского хозяйства. „Краеведение", 1924, № 4, стор. 417—420. Минаев В. Н., О русской льняной промышленности и о мерах поднятия ее в Сибири („Известия Института исследования Сибири") Томский Отдел Гиз, 1921, № 4. Клечетов А., Основные моменты культуры льна в Смоленской губ. („Экономическая Жизнь") 1925, № 8—9 і 10—11. Смоленск. Богомолов В., Медвежья кулема (п.). „Уральский Охотник", 1925, № 7—8. Ростиславин А., Очерки промыслового быта Архангельских рыбаков на Восточном Мурмане. 1, Прир. и люди Севера, Сборник 1. Арх. 1927, 3—15. Федосов А., Матер. по костромскому рыболовству. Тр. Костр. Н. О. XLI—IV Э. Сб. 1927, 105—115. Колодка, рибальство за допомогою гвоздового знаряддя. Томилов С., Охота в Карпогорском районе. Прир. и люди Севера, Сборн. 1, Арх. 1927, 16—19.

IX. *Народне мистецтво.* Воронов В., Крестьянское искусство. М. 1924, 139 + IV табл. 8°. Некрасов А. И., Русское народное искусство М. 1924, 8° 163. Крыжановский В. Г., Орнамент украинских и румынских килимов. Материалы по этнографии, 3, 1926, стор. 19—44. Истомин П. Г. Современное народное искусство на Севере. „На Северной Двине", Сборник Архангельского Общества Краеведения, Архангельск, 1924, стор. 19—27 + 1 кольор. табл. Сыропятов А. К., Отражения чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. „Пермский Краеведческий Сборник", вип. 1, Перм. 1924, с. 37—51. Юдахин К. К., Из средне-азиатско-турецкого народного драматического творчества. Сборник Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Э. Шмидта (25-летие его первой лекции 15/28 января 1898—1923 г.). № 2 Туркгосиздат, Ташкент, 1923, 143—145. Болдырев-Казарин Д. А., Народное искусство в Сибири. Сибирская Живая Старина. Этнографический Сборник под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова, в. II (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск 1924, стор. 5—20 + табл. малюн. Истомин П. Г., Современное народное искусство на Севере. „На Северной Двине", Сборник Архангельского Общества Краеведения, Архангельск 1924, с. 19—27 + 1 кольор. табл. Петри Б. Э., Народное искусство в Сибири. Вопросы собирания и изучения. Иркутск, 1923. 8°, 30 стор. Фриде М. А., Русские деревянные укрепления по древним литературным источникам („Известия Российской Академии Истории Материальной культуры", т. III, 1924, 113—143. Беляева Л. Д., Русское бисерное шитье. Листівка історично побутового відділу „Русского музея в Ленинграде", 1923, 8 стор. 16°. Алексеев Борис, Народное искусство Рязанской губернии и изучение его краеведческими научными центрами. „Вестник Рязанских Краеведов", № 4, 1924, 8—13. Малицкий Г., Бытовые мотивы и сюжеты народного искусства (в росписи и резьбе). Казань. 1923. 4°,

43 стор. Калиткин Н., Орнамент шитья Костромского полушубка. Передмова В. Смірнова. Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края, 1925. Харузина В. Н., Примитивные формы драматического искусства. „Этнография", кн. №№ III, 1927, 57—86; IV, 1 27, 283—300. Білецька В. Ю., „Вишиті кожухи в Богодухівській окрузі на Харківщині. Наук. Збірн. Етн. Краєзнав. Секції Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, VII, 1. 1927, 63—70., Воробьев В. П., Искусство чуваш с. Казаклы. Тр. НЦ. Обл. Н. О. Кр. IV, Саратов 1926, 45—50. Вышивки, роспись, резьба по дереву, игрушки, музыка. Зуммер В. М., Современные кубанские ковры. Известия О-ва обследования и изучения Азербайджана № 3, Баку, Издание О-ва Обследования и изучения Азербайджана, 1926, стор. 185—193 + 1 табл. С. Дудин. Ковровые изделия Средней Азии. Сборник МАЭ, VII, 1928: підхід скоріш художньо-технічний, аніж етнографічний. Спасская Е. Ю., Старо-Крымские узоры. Известия О-ва Обследования и Изучения Азербайджана. 1926, 181—184 + 8 т. Ушков А. И., 1. Керамика Востока (Доклад читанный в О-ве Обследования и Изучения Азербайджана 8 февраля 1926 г.). Известия О-ва Обследования и Изучения Азербайджана, № 2. Вид. О-ва Обследования и Изучения Азербайджана. Баку, 1926, стор. 96—103. Берченко Е. В., Про настінні розписи українських хат на Катеринославщині. Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секції Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, VII, 1, 1927, 71—92. Крижановський Б., Вивчення народнього мистецтва в етнологічних дослідах. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 118—121. Иванов С. В., К вопросу об изучении народного изобразительного искусства в СССР. Об. этн. мат. № 2, 1927, 53—70 (з 1 таблицею). Дуже цінні методологічні міркування з приводу дослідження народнього мистецтва, як соціологічного, так й іманентного.

X. *Народня музика.* Затаевич Александр, Народный артист Кир СССР. 1000 песен Киргизского народа (напевы и мелодии). Со вступлением проф. А. Д. Кастальского, предисловием и примечаниями автора. Оренбург, Киргизское Государственное Издательство, 1925, VIII + 402 стор. 8° (з нотами). На Україні видаються праці К. Квітки. Квітка К. Потреби в справі дослідження народньої музики на Україні. (Науково-Теоретичний відділ). (Одбитка і в 2 та 3 журналу „Музика" за 1925 р.). Київ. Муз. Т-во ім. Леонтовича, 1925, 12 стор. 8°. Квітка К., Первісні тоноряди. Перв. Громад. III, 1926. Квітка К., Віддих у народніх співах. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 179—188 (про павзи в народніх співах). Квітка К., Ангемітонічні примітиви: теорія Сокальського. Етн. Вісн., кн. 6, 1928, 67—84. Безполутонові примітивні звукоряди й теорія Сокальського. Квітка Климент, Професіональні народні співці й музиканти на Україні. Програма для досліду їх діяльности й побуту. Українська Академія Наук. Збірник Історично-Філологічного Відділу № 13 (Праці Етногр. Комісії) вип. 2. У Київі. З друкарні У.А.Н., 1924, 114 стор. 8°. Р. — 25 коп.

XI. *Народня поезія.* У цій галузі позначаються добрі праці Ю. й Б. Соколових, а також М. Азадовського, Г. Виноградова, Н. Гринкової й багат. інш. Соколов Ю. Очередные задачи изучения русского фольклора. Худ. Фолькл. 1, 1926, 5—29. Соколов Ю., По следам Рыбникова и Гильфердинга. Худ. Фольклор II, 1927, 3—33. Соколов Б., Новейшие труды иностранных ученых по русскому эпосу. Худ. Фолькл. I, 1926, 34—58. Элиаш Н., Современная фольклористика в Германии. Худож. Фольклор II, 1927, 165—172. Соколов Б., Экскурсы в области поэтики русского фольклора. Худ. Фолькл. I, 1926, 30—63. Соболев П., К вопросу о ритмико-метрической структуре частушек. Худ. Фолькл. II, 1927, 130—143. Габель М. О., К вопросу о технике русского былевого эпоса. Формы былинного действия. Наукові Записки Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Європ. К-ри, II, Іст. і літ. ГИУ, 1927, 49—63. Дуже цінна розвідка в галузі поетики російських билин, зокрема композиції билінної дії, зовнішнього планування дії й ролі дійових осіб у динаміці оповідання. Жинкин М., До питання про походження частушки. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 37—49. Советов М., Современная частушка в Саратовском крае. Тр. Н. В. Обл. Кр. IV, 1925, 51—60. Цікаві назви частушок: „скоморошны" й „перегудки", які свідчать за генетичну спорідненість частушок з скоморошними піснями що-до композиції, тематики та поетики. Автор одмовляється бачити звязок частушок з розбійницькими піснями, а також в ритмом трудових процесів. Наприкінці статті — цінна аналіза поетич-

ної техніки частушок. Мороков-Арум А., Сто частух. Кунгур. Издательство „Искра", 1925. 26 стор. 160. Р.—15 коп. Крутиховский Н. А., Частушки Меконского района. Шадринское Научн. Хранилище, 1924, № 3, 6—7 р.; № 4, р. 6. Финагин, Русск. нар. песнч. Российск. Инст. Ист. Иск. Вип. I, 1923, Ленинград, стор. 92. Песенник народный. Сборник старых и новых песен крестьянских, песен о Стеньке Разине, тюремных, сибирских и революционных. Москва, Изд. „Красная Новь", 1923, 46 + 1 стор. (наукового значіння не має). Соколов Борис (Москва) Былины старинной записи. „Этнография" кн. №№ I—II, 1926, 97—124; III, 1927, 107—122; IV, 1927, 301—314. Дуже цінні матеріяли. Глубоковский Борис, Песни шпаны. Соловецкие Острова. Политико-общественный, литературный и воспитательный журнал. Книга № 4—5. Типолитография Услон ОГПУ, О. Соловки, 1925, стор. 57—60. Стратен В., Творчество городской улицы. Худ. Фолькл. II—III, 1927; Білецька В., Шахтарські пісні. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 50—71. Каринский Н. М., Экскурс в область Вятской народной песни. „Вятская Жизнь" № 1, 1923, стор. 33—41. Дуров И., Песни Кемского поморья. Известия общества изучения Карелии, гор. Петрозаводск. Общество Изучения Карелии № 2, 1924, 42—49. Аргентов Г., „Прикамье".. Из произведений народного словесного творчества. Вип. I Кунгур. Издательство „Искра", 1925, 30 стор., 8°. Р.—20 коп. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вип. 1. Владикавказ, Изд. Осетинского Научно-исследовательского Института Краеведения, 1925, 122 стор., 8°. Р.—75 к. Рклицкий М. В., К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Изд. Осетинского Н.-Иссл. Инст. Кр., Владикавказ, 1927, 34 стор. Стисла аналіза осетинського епосу й класового елементу в ньому в звязку з питанням про природу нартів. Л. Мерварт, Сказания о Паттини-Деви. Сборн. МАЭ, VII, 1928, 242—266. Л. Мерварт, Элементы народного творчества в классич. драме древней Индии (там-же 267—282). Бертопаев Т. А., Новые песни бурятской молодежи. Бурятоведческий Сборник, III—IV, Иркутск 1927, 31—33. Жирков Л. И., Старая и новая аварская песня. Дагест. Сб. III, Махач-Кала 1927, 105 дд. Гірські пісні, шамільський, хаджі-муратівський цикл і т. д. Чаринов М., Лакская поэзия. Известия О-ва Обследования и Изучения Азербайджана № 2. Издание О-ва Обследования и Изучения Азербайджана. Баку. 1926, 112—121. Андреев Н., К обзору русских сказочных сюжетов. Худ. Фолькл. II, 1927, 59—70. Гринкова Н., Сказки Куприянихи. Худ. Фолькл. I, 1926, 81—98. Азадовский Марк, Сказки верхне-ленского края (Изд. Восточно-Сибирск. Отд. русского Географ. О-ва). Иркутск. Сибирская Живая Старина. Этнографический Сборник под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. В. II (Восточно-Сибирский Отд. Русского Геогр. О-ва) Иркутск, 1924, стор. V—XLV. Е. Аничков. Опыт критического разбора происхождения Пушкинской сказки о царе Салтане. Яз. и лит. II, 2, Л. 1927, стор. 92—139 (паралелі з гуно-монгольських оповідань про народження Атілли й Чінґіс-Хана, з 1001 ночи, повісті Чоусера про Констанцію, російських народн. казок; за найдавніше джерело Пушкінської казки автор уважав міт про Персея. Останнє твердження авторове сумнівне, бо є давніші східні варіянти цього Aussetzungmotiv). Путинцев А. М., Из устной почани талагаев, 1. „Острожницкая печня" 2. Как поп жеребенка высиживал. Воронежский краеведческий сборник 3-ий. Издание О-ва для изучения Воронежского края, 1925, 43—48, 8°. Мелков А. Л., Материалы по киргизской этнографии. Киргизские сказки. Алдаркосе. Бай. Каражай. Дуйсень. Куйыришк. Волк и пастух. Алдаркосе и Отежан. Темир Галий и Байман. Три брата. Труды общества изучения Киргизского края. Выпуск шестой. Оренбург, т. 5, вип. 2, 1925, стор. 1—23. Дагестанский Сборник III. Махач-Кала 1927, 278 і 2 р. Матеріяли: перекази про Хаджі-Мурата, пісня про Надиршаха, казки й шванки про Теймир Хана, про вірність жінок, про Чалтик Ахмеда й хитру лисицю, про джебінців і сокири, хто краще збреше, про заповіт осла (? *Е. К.*), про мірошника й лисицю, лисицю й змію, ловецтво, про муллу-оповідача, кумика під горіховим деревом (в оглаву сторінки поплутано) — Адаты кумыков. Петров В., Нові українські легенди про походження лихих жінок. Етн. Вісн., кн. 6, 1928, 55—66. Францев Юрий, Легенды о Бокхорисе у Геродота. Яз. и Лит. II, 2, Л. 1927, 27—43. Аналіза мотивів про мудрого суддю й про кровозмішення між батьком та дочкою. Зару-

бин И. И., Сказание о первом кузнеце в Шугнане. Изв. Акад. Наук СССР, 1926. 1165—1170. Цінний матеріял про соціяльне значіння коваля й релігійне вшанування кузні й її приладдя. Пахомов Е. А., Девичья башня в Баку и ее легенда. Изв. Азербайджанского Археологического Комитета, в. I (Наркомпрос А.С.С.Р.), Баку, 1925, стор. 33—38. Гирич А. Е., Легенды Крыма. Крым. Журнал Общественно-Научный и Экскурсионный № 1/2 (Общество по изучению Крыма). Государственное Издательство (Госиздат) Москва—Ленинград, 1927, 106—111. Мореева А., Традиционные формулы в приговорах свадебных дружек. Худ. Фолькл. II, 1927, 112—129. Азадовский М. К., Ленские причитания. „Труды Государственного Института Народного Образования в Чите", кн. 1, Чита, 1922, с. 121—248. Хадзинский Н., Покойницный вой по Ленине. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. Вип. III—IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества), Иркутск, 1925, 53—64. Виноградов Г., Заметка об изучении народного ораторского искусства. „Сибирская Живая Старина", т. III—IV. 1925, с. 391—400. Баторов П. П. и Подгорбунский В. И., Из бурятского фольклора. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии, под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова (Вип. III—IV). (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, 133—135. Зейналлы Х., Азербайджанські прислів'я й приказки (тюркською мовою). Баку, Издание О-ва Изучения и Обследования Азербайджана, 1926, XXIX, стор. 80. Виноградов Георгий, Детская сатирическая лирика. I. Заметки и наблюдения. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. Вип. III—IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, стор. 65—106. Виноградов Г. С., Детский фольклор и быт. Программа наблюдений. Иркутск. 1925, 16°. 83. Виноградов Г. С., Детский народный календарь. Из очерков по детской этнографии. „Сибирская Живая Старина" вип. II. Иркутск 1924, с. 55—86 й 3 аркуші нот.

XI. *Праці, присвячені окремим народностям і місцевостям.* З етнографії окремих племін, країн і місцевостей публіковано багато праць. Крім вищезгаданих, можна ще назвати: Марр Н., Чуваши — яфетоды на Волге. Чебоксары 1925. Чурсин Г. Ф., Осетины. Этнографический очерк. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Труды Закавказской Научной Ассоциации, серія I, випуск 1. Тифлис 1925, стор. 132—227, 8°. Чурсин Г., Азербайджанские курды. Изв. Кавк. Истор. Археол. Инст. III, 1925 г. Андреев М. С., По этнографии таджиков. Деякі відомості. Таджикистан. Сборник статей с картой под редакцией члена общества Н. А. Корженевского. (Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами). Ташкент 1925, стор. 151—177. Самойлович А. Н., Литовские татары и арабский алфавит. Известия о-ва обследования и изучения Азербайджана № 3. Издание О-ва Обследования и изучения Азербайджана. Баку 1926, 3—7 стор. Насыфи Джемиль, Литовские татары (краткий историческо-этнографический очерк). Известия О-ва Обследования и Изучения Азербайджана № 2. Издание Об-ва Обследования и Изучения Азербайджана. Баку 1926, стор. 77—95. Степанов П., Внешний вид чуваш с Казанлы. Тр. Н. Ц. Об. Н. О. Кр. 34. IV. Сарат. 1926, 37—44. Дані з матеріяльної культури чувашів. Максимов А. Н Палланцы и Укинцы. Труды Этногр.-Археол. Музея 1-го М. Г. У. 1927, 9—14. Про дві народні групи в Сибіру, що являють мішанину з коряків та камчадалів. Островских П. Е., Оленные тувинцы. Сев. Азия 1927, № 5—6 (17—18), стор. 79—94. Этнографическое описание населения С. В. части Танну-Тувинской Республики (Б. Урянхайской обл.). Чулошников А. П., Очерки по истории Казак-Киргизского народа в связи с общими историч. судьбами других тюркских племен. I, Оренбург 1924, 291 стор. Андреев М. С., Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 году. Узбеки. Туркмени. Цигани. Араби. Культ ідолів. Культ вогнища. Секта „Іштан-Салди". Додаток. Оповідання араба Мулла Зіяд про те, як він, бувши хлопцем, украв прикраси з одежі у Бібі-Айші. Изв. Туркестанского отдела Русского Географического Общества. Ташкент I. XVII (под редакцией секретаря Отдела И. А. Рай-

ковой). 1924, 121—140. Караш-Хан-Оглы, Сердар (Етнографічний етюд). Сборник Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Э. Шмидта. (25-летие его первой лекции 15/28 января 1898—1923 г.) № 2 Тургосиздат, Ташкент, 1923. 59—66. В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели. Изд. Об-ва для изучения Таджикистана. Ташкент 1927, 556 + XII. Ц. 7 руб. Змістом своїм збірник видатний. Статті з етнографії на стор. 271—384. Луппов П., Огляд побуту нацмен Вятської губерні. Передруковано з журнала „Вятско-Ветлужский край" № 1 за 1926 г. Вятка, Изд. Научн. Исследоват. Инст., 1920, 20 стор., 8°. Ячин В., О Красногородских эстонцах (Этнографический очерк). „Познай свой край". Сборник Псковского О-ва краеведения вип. 2. Изд. Псковского Общества Краеведения, г. Псков 1925. 80—81. Равдоникас Вл., Чухари (очерк). І. Население Тихвинского уезда (статистичні відомості). ІІІ. Чухари (очерк). Издание Тихвинского Уисполкома. Тихвин 1925, 8—27. Прозрителев Г. Н., Ставропольская губ. в историческом, хозяйственном и бытовом отношении. II ч. составил Г. Н. Прозрителев („с приложением 12 таблиц и карты Ставропольской губернии"). Ставрополь-Кавказский, 1925 г., 65 стор. + 1 табл. + 1 карта. 8°. Р.—60 коп. Смирнов Вас., Из вопросов и фактов этнологии Костромского края. Отдельный оттиск из 33-го выпуска „Трудов Костромского Научного О-ва по изучению местного края". Кострома, 1924, с. 134—161. Едемский Б. М., Этнологические наблюдения в Пинежском крае Архангельской губернии в 1921 году. Из путевых заметок. „Север" № 3—4, 1923, стор. 197—214. Жирков Л. И., А. А. Шахматов и Рязанский узел в его теории образования русских народностей. Вестник Рязанских Краеведов. Журнал Общества Исследователей Рязанского Края № 2 (6), 1925, 1—6 стор. Еремина С., О работах этнологической экспедиции в Рыбинской и Тверской губернии в 1922 г. „Краеведение" 1923 г. № 1, стор. 56—59. Онучков Н. Е., Поездка в чердынский край летом 1923 года. „Пермский Краеведческий Сборник" I, 1924, с. 29—32. Філянський М. та Риженко Я. під заг. ред. Криворотченка М., Полтавщина (Збірн. Полтавського Держ. музею II). Полтава 1927, 420 стор. Розд. XVIII, Я. Риженко, Населення; розд. XIX, К. Мощенко, Нарис з матеріяльного побуту; розд. XX, В. Щепотьєв, Звичаї, словесна творчість і мова; розд. XXII, Я. Риженко, Музеї.

Багато уваги етнографія приділяє радянському селу в справі переходу його від старого побуту до нового. Як приклади, наводимо такі праці: Феноменов М. Я., Современная деревня. Опыт краеведческого обследования одной деревни (Д. Гадыши Валдайского у. Новгородской г.) ч. I Производительная сила деревни, ч. II Старый и новый быт (социальные навыки). Ленинград—Москва, Государственное издательство, 1925. 260 + 211 стор., 8°. Большаков А. М., Советская деревня 1917—1925 г. Экономика и быт. Издание 2-е, значительно дополненное. Ленинград, 1925, 8°, стор. 264. Изд. „Прибой". Большаков А. М., Современная деревня в цифрах. Ленинград, 1925, стор. 112. Изд-во „Прибой". Большаков А. М., Деревня после Октября, Изд. „Прибой", Ленинград, 1925, стор. 403. Большаков А. М., Деревня 1917—1927. С предисловием Калинина М. И. и акад. Ольденбурга С. Ф., М. 1927, 470 стор. Становище жінки 349 дд., будівлі 355 дд., частушки 369 дд., звичаї 387 дд., релігія 402 дд., думки й настрої селян 421 дд., окрім того, хліборобство, скотарство, промисли й т. д. Яковлев Я., Деревня как она есть. Очерки Никольской волости, изд. „Красная Новь". М. 1923, 16°, стор. 132. Кретов Ф., Деревня после революции. Москва 1925. 8°, стор. 116, с предисловием С. Диканского. Изд. „Моск. Рабочий". Лежнев П. Н. и Савченко К. Д., Как живет деревня. Изд. „Новая Деревня", Москва 1925, 8° стор. 112. Дорофеев Я., Деревня Московской губ. Москва 1923, 8°, стор. 47. Изд. „Моск. Рабочий". Дыский К. К., Опыт монографического описания дер. Бурцевой Волоколамского уезда. З 10 малюнками та 10 діяграмами. Вид. Выставочного Комитета Московского губернского земельного отдела, серія „Агрономическая помощь населению и прогресс крестьянского хозяйства", М. 1923, 132 стор., 8°. Алексеев В. Н., Опыт монографического описания дер. Курово, Дмитровского уезда, М. 1923, 8°, стор. 68. Валукинский Н., Деревня Воронежского уезда. Из впечатлений художника-этнографа, Воронеж 1923, с. 6 + 8, таблиць 40. (Видано

за редакцією Путинцева А. М.). Шохин А., Комсомольская деревня, видавництво „Молодая Гвардия“, М. 1923, 118 стор., 16°.

Нарешті, у тім-же звязку можна згадати про численні краєзнавчі описи окремих повітів у формі монографій; наводимо тут приклади: Дмитровский уезд Моск. губ. Дмитров 1924, 8°, стор. 11 + 430 й 2 мапи. Бауэр А. А. Владимирский край. „Труды Владимирского Губ. Научн. Общества по изучению местного края“, вип. II, Владимир 1921, 8°, стор. 138 й мапа. Можайский уезд Моск. губ. Можайск 1925, 8°, стор. 496 й мапа. Каширский уезд. Статистико-экономический сборник. Кашира 1925, 8°, стор. 367 й мапа. Воскресенский уезд Московской губ. Общественно-экономический сборник. Воскресенск 1924 8°, стор. 289 й мапа. Данилов В. В., Кадниковский уезд Вологодской губ. Очерк истории, географии, промышленности и быта населения. „Север“, 1923, № 3—4, с. 215—262. Счастливцев К. П., Краткий краеведческий очерк Кологривского уезда. Кологрив 1925, 8°, стор. 24.

РЕЦЕНЗІЇ.

Lud. Serja II. Tom VI, zeszyt I—IV. Rok 1927. Lwów (IV + 160).

30 квітня 1928 р. вийшов з друку шостий том часопису „Lud“ за 1927 рік, незабаром після тому п'ятого за 1926 рік (Див. „Етногр. Вісник“, кн. 7, стор. 213—215). У розділі статтів подано тут тільки дві статті:

1. Karol Koranyi, Czary i gusła przed sądami kościelnemi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku (1—25). У протилежність Західній Европі в Польщі не знаходимо відомостей про суди над чарівниками до XV ст.; ще й у XV та XVI ст., геть аж до XVII-го, вони дуже рідке явище. Проте історичні джерела дали можливість авторові описати різні риси народнього чарування, оскільки вони відбилися в відповідних судових процесах XV—XVI століть.

2. Leon Kozłowski. Metoda kartograficzna w prehistorji (26—45). У часопису „Lud“ (тт. I та IV) проф. Козловський уже з'ясовував методологічні принципи своїх археологічних праць, протиставляючи давній „еволюційній“ методі, що класифікує відповідні факти виключно хронологічно, нову „етнологічну“, що намагається класифікувати явища давньої культури в їхніх взаєминах на певному географічному терені і в звязку з певними етнічними групами (Див. „Етн. В.“, кн. 3, стор. 161, 166). Праці Козловського викликали в польській науці гостру полеміку, що набула чималою мірою особистого характеру. Щоб усунути цей суб'єктивний елемент, проф. Козловський знову докладно обговорює основні положення, мету й засоби „етнологічної“ методи, зокрема підкреслює, за Коссінною (Kossinna), вагу мап культурних явищ. Аналіза мап („картографічна метода“) дає об'єктивні критерії для наукових узагальнень і перетворює археологію на точну науку (przekształca prehistorję w naukę ścisłą).

У розділі „Матеріялів“ повинна звернути на себе нашу увагу велика й цікава для нас збірка назов і прозвищ українських племінних та місцевих груп, що склав Володимир Марков — Marków Wł. Słownik nazw i przezwisk ruskich grup plemiennych i lokalnych (46—66). Українська ономастика є одна з найменш досліджених галузів українського фольклору. Ще й матеріялу дуже мало зібрано, а на таку книгу, яку нещодавно дав полякам *проф. Бистронь*, українська ономастика ще довго чекатиме (Bystroń. Nazwiska polskie. Lwów 1927, VIII + 243). Тому мусимо щиро вітати кожний новий причинок у цій галузі. Словничок Маркова подає по-над три сотні назов і прозвищ українців; частину їх подано, як зазначено, „з власних матеріялів“, инші — з друкованих; особливо багато матеріялу достарчили: Ястребовъ. Малорусскія прозвища Херсонской губерніи (Одесса, 1893), відома книга Шукевича про гуцулів (Львів, 1902) і проф. Бистронь (Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych. Kraków, 1925). Автор словничка, звичайно, не може претендувати і, очевидячки, не претендує на те, що він вичерпав увесь матеріял: кожна місцевість України має свої аналогічні назви, що їх ще не занотували збирачі. Такі назви, як „кацапи“ для росіян, „католики“ для словаків, „синії латки“ для мазурів на Холмщині, то-що, до цього словничка не треба було заводити, бо це вже назви не українських груп; назви, що їх дають українці різним иншим народам, треба зібрати окремо. Так само слова, як харківське „харцизи“ на означення розбійників (не українців-же!), виходять по-за рамці, визначені в заголовкові. Назви, що їх дають українцям представники инших національностей (занотовано, напр. „хахли“) дуже важливі поруч з українськими прозвищами: їх теж чимало, на разі дозволю собі нагадати з моєї статті про

волинських чехів: „badani“, „mužici“, „chlapi“ (Рихлик. З етнограф. студій І, „Зап. Ніж. ІНО“, кн. VII, сс. 204, 215, 217). Неприємно вражає те, що автор здебільшого не пояснює окремі назви — особливо це стосується до тих, що подані „з власних матеріялів“; не пояснивши місцеву назву чи прозвище, збирач здебільшого позбавляє майбутнього дослідника можливости використати належним способом зібраний матеріял.

На цей раз не можемо вже скаржитися на недостатність „хроніки“: аж 25 сторінок присвячено некрологам, повідомленням про наукові з'їзди, юбілеї, лекції, етнографічні організації, музеї, то-що. Із цього матеріялу нотуємо собі некролог акад. Володимира Гнатюка (117—119). Головний редактор часопису проф. Фішер, давши огляд діяльности В. Гнатюка, підкреслює його працездатність („одна людина виконала працю, що нею за инших обставин могли-б пишатися цілі комісії“) і значіння його праць не тільки для українського людознавства, але й для етнографії слов'янської. „Товариство людознавства у Львові, закінчує свій спомин проф. Фішер, утратило в небіжчикові одного з перших своїх членів і одного з найстаріших співробітників ‚Lud'у‘; тому з глибоким сумом віддає честь пам'яті невтомного й справді ідейного діяча на полі слов'янської етнографії“.

Постанова бібліографічної справи в часопису „Lud“ усе кращає: і в цьому томі маємо „бібліографію польського людознавства“ — за 1925 рік (додаток до бібліографії в попередньому томі), 1926 і 1927 рр. (стор. 140—155), і в цьому томі маємо по-над 20 рецензій на книги 1923—1928 рр., між инш., на книги Нікіфорова — „Этнография в школе“, Москва 1926, Зеленіна — „Russische (ostslavische) Volkskunde“. Berlin 1927, К. Сосенка — „Пражерело українського релігійного світогляду“, Львів 1923.

Нарешті мусимо відзначити в цьому томі знаменний, на нашу думку, факт співробітництва українського вченого в польському журналі — рецензію члена Етнографічної комісії В.У.А.Н., шановного В. А. Камінського, на відому книгу проф. Фішера „Lud Polski“. Співробітництво українських і польських етнографів видається нам дуже бажаною й потрібною річчю, адже українська і польська етнографія в багатьох точках стикаються. З цього погляду заслуговує на увагу розділ „Poszukiwania“ — польські етнографи звертаються тут до читачів „Lud'у“ з закликом подавати відомості з тих чи инших питань етнографії, подекуди й таких, що мали-б рацію й на українському терені, і дописувачі „Етнографічного Вісника“ могли-б висвітлити ці питання, безперечно, дуже цікавими фактами. У цьому томі, напр., маємо:

1) Запитання К. Соханєвича в справі звичаю татуюватися (з відповідними поясненнями — стор. 77—80): А. Відомості про особу (особливо слід зазначити звязок її з моряками, з військом або з в'язницею); Б. Коли й за яких обставин зроблено малюнок; В. На якій частині тіла є малюнок і чому; Г. Зміст малюнка; Д. Техніка (спосіб) виконання.

2) Запитання Васильковського про розету як мотив народнього мистецтва: А. Подати малюнок; Б. Описати предмет; В. Подати місцеву назву цього орнаменту; Г. Назву місцевости.

3) Запитання А. Фішера про упиря: А. Чи існує в Вашій місцевості вірування в те, що померлі приходять уночі, душать людей або відривають їм голови? Б. Як називають таких померлих, що повертають на землю (у поляків: upiór, strzygoń, wieszczy).

Навпаки, наші розшукування, через апарат дописувачів Етнографічної Комісії часто дали-б, безперечно, цікаві наслідки, коли-б у них участь узяли і дописувачі журналу „Lud“. Над цією організаційною справою варто було-б поміркувати.

Проф. Євген Рихлик.

Српске народне приповетке, књ. 1 (Српски етнографски зборник XLI. Српске народне умотворине, књ. 1). Уредио Веселин Чајкановић. Београд-Земун 1927, стор. XVI + 638 in 8°. Цена 80 динара.

Складаючи свою збірку, В. Чайканович використав 29 рукописних збірок, що переховуються в архіві Етнографічної Комісії Сербської Академії в Білгороді. В цих 29 збірках міститься по-над півтори тисячі різних оповідань, але автор збірки взяв із

них тільки 212. Решту він відкинув або тому, що вони не дуже гарні, або тому, що вони не мають фольклорного інтересу, або тому, що вони занадто фривольні. Тільки виняткова до збірки потрапили тексти 188—193, як цікаві приклади цілком примітивного оповідання.

Що-до змісту збірку можна поділити на дві частині, хоча складач її формально такого розподілу й не робить. В першій частині спочатку йдуть оповідання про різні тварини, де найбільше мова мовиться за лиса, вовка й півня; потім ідуть казки, де виступають змії, золоті коні, песиголовці, царенки й царівни, Соломон, Сатанаїлова донька, салдати, цигани, то-що; за казками йдуть новели та жартівливі оповідання. Такий самий розподіл етнографічного матеріялу знаходимо в відомій праці Арне „Verzeichnis der Märchentypen" (H. 1910), що досвід його використав Чайканович. Шкода тільки, що останній не зробив окремих розділів для оповідань про тварини, для казок, новел і жартівливих оповідань — у нього все зведено докупи. Всього в першій частині вміщено 134 оповідання.

В другій частині є тільки 58 оповіданнів (135—193). Вона складається з 4-х відділів. Спочатку йдуть перекази (135—165), де згадується за царя Душана, за смерть Милоша Обилича, за воєводу Янича, за весілля Королевича Марка, за царя Уроша (як він тікав у Сербію та як помер), за Степана Високого, за прокляту Ярину, за князя Предоєвича та його небожа Миколу і т. и., і т. и. Після переказів уміщено легенди (166—169) про св. Андрія, про св. Петку (П'ятницю) й чорта, про те, хто найщасливіший на світі, та про троє чудес. За легендами йдуть вірування (170—187), найчастіше звязані з чортами та чаклівницями. Окрім того там ще говориться за упирів, віл, янголів, то-що. Після вірувань уміщено примітивні оповідання (188-193). Наприкінці додано ще кілька речей, які не ввійшли до першої та другої частини.

В примітках Чайканович насамперед докладно схарактеризовує рукописні збірки, що він використав, складаючи свою збірку, та їхніх авторів. Подавши коротеньку біографію кожного з них, він зазначає, коли хто з них почав збирати етнографічний матеріял, коли закінчив. Далі він схарактеризовує інтелігентність, уважливість, сумлінність і навіть стиль кожного з них. Після цього Чайканович перелічує тих оповідачів, що від них записували матеріял автори рукописних збірок, зазначивши їхній соціяльний стан та де вони проживали. Нарешті, подає список усіх статтів, що є в кожній рукописній збірці; коли-ж якась стаття не потрапила до його збірки („Српске народне приповетке"), він уміщує її зміст і додає літературу питання.

Далі Чайканович у примітках спиняється над текстом кожного з оповідань, зазначаючи варіянти й паралелі та додаючи літературу. Часто-густо він цікавиться історією того чи того сюжету, з'ясовуючи, де, коли й за яких умов він виник уперше, як розвивався й яких форм прибирав на протязі цього історичного розвитку.

В примітках автор збірки умістив той матеріял, що він збирав протягом двохрічної праці над сербськими народніми оповіданнями. Примітки ці, що правда, не цілком систематичні й не зовсім повні, але й у цьому обсязі вони дуже корисні. Критичного апарату в примітках немає, та, власне кажучи, він тут і не потрібний, бо збірка має переважно етнографічно-фольклорний характер, а не виключно філологічний.

До збірки додано предметового покажчика й покажчика не часто вживаних слів. На превеликий жаль, немає покажчика мотивів. Правда, автор у передмові каже, що такого покажчика він видрукує додатково. Покажчик цей, на авторову думку, має охопити не тільки оповідання даної збірки, а всі сербські народні оповідання взагалі.

В самому кінці книжки вміщено: 1) прислів'я та сталі, стереотипні вислови; 2) найчастіші скорочення й 3) список збирачів та їхніх оповіданнів.

В передмові Чайканович скаржиться на ті труднощі й перешкоди, що заважали йому працювати: нечиткість та нерозбірність давніх рукописів, недостатню письменність збирачів, їхню некритичність, а часом то й несвідомість. Та не зважаючи на всі ці перешкоди, Чайкановичева праця вийшла хороша й цінна.

Михайло Драй-Хмара.

И. К. Зданович. *Белорусские народные песни Гродненской губ., м. Селец* (Труды Государственного Института Музыкальной науки. Сборник работ Этнографической Секции. Вып. 1-й. Москва 1926).

З погляду сьогочасної політичної географії пункт, з якого взято ці пісні, точніше було-б визначити: м. Селець давньої Городненської губерні. Територія цеї губерні, включена 1921 року в склад Польської Речи Посполитої, тепер розбита (оскільки можна тут в цій справі поінформуватися), між Поліським та Білостоцьким воєводствами.

В границях сьогочасної Польської держави музично-етнографічне діло посувають др. Філярет Колесса і др. Адольф Хибінський. При тому власне записування й видавання народніх мелодій провадить на широко Ф. Колесса — єдиний оскільки можна судити з публікацій. В етнографічній Польщі робота цього роду після колосального, але недосконалого Кольберґового діла завмерла, — це видно і з закликів А. Хибінського. А за дослід народньої музики в західньо-руських землях, приєднаних до Польщі силою Ризького трактату, — як видно, зовсім нема кому дбати. Та й давніше, як ці землі належали Росії, з Городненської і Виленської губерень було опубліковано надто мало народніх мелодій. Тому треба вітати працю І. Здановича, відзначаючи разом з тим, що спосіб, яким здобуто опубліковані в ній матеріяли, не найкращий: автор записав мелодії не в самому м. Сельці, а в Москві, від своєї матери, і відомості, дуже інтересні, про співи в цьому містечку він подав не на підставі безпосередніх помічень, а очевидно на підставі пояснінь матери.

Оскільки нема змоги побувати в усіх місцях, які треба дослідити з музично-етнографічного погляду, — особливо за кордоном, — треба визнати за доцільний і той спосіб, що в результаті його з'явилася розглядана праця: збирати хоч і не в самих тих місцях матеріяли у осіб, що походять з тих місць. Такого роду робота безумовно уступає в якості стаціонарній роботі на місці, але з звичайною коротко-екскурсійною роботою вона видержує порівняння — тоді, коли збирач має змогу використовувати своє джерело довго і не поспішаючи. В цьому разі зазначений спосіб, хоч з одної сторони і не заміняє навіть короткого виїзду на місце, — з другої сторони має почасти перевагу стаціонарної роботи: можна перевіряти раз записане, коли пізніше, вдумуючися в запис, дізнаєш якихсь сумнівів, можна ставити нові питання, які постають в процесі оброблення матеріялу, зібраного відразу.

Автор не зовсім вдатно висловився, коли, сконстатувавши, що всі подані пісні — одноголосі, пояснив: „конечно, главная причина этого — та, что они записаны от одного лица".

Але я можу подати відомість, що потверджує положення про одноголосість співів тої країни, де м. Селець. Це містечко входило до давнього Пружанського повіту; я-ж записував 1922 року в Києві пісні з сусідніх околиць, — з давніх Берестейського та Кобринського повітів, — від двох жінок (з одного села), що співали разом, — і ці співи були одноголосі.

Дозволю собі з цього приводу нагадати, що багато людей, виселених з тих країв за війни, не повернулося туди і зосталося в межах СРСР, отже фольклористи-музиканти, що інтересуються тими краями, могли-б від цих людей черпати за прикладом І. Здановича. Находити їх, як і людей з инших країв, інтересних для збирача, можна переглядаючи листки статистичного бюра того населеного пункту, де працює збирач, — на листках визначається місце походження кожної людини; зокрема виселенці з д. Городненської губ. нерідко трапляються на залізничій службі, — живуть з родинами на великих залізничних станціях та коло залізничних майстерень.

Додавши для порівняння з своїм матеріялом дві мелодії з збірників українських пісень, І. Зданович приходить до таких заключень: „В белорусских песнях польское влияние выражено меньше, чем украинское... Великорусское влияние, как и польское, выражено меньше, чем украинское, и очевидно потому, что Великороссия территориально

не так близка к Сельцу, как Украина[1])... Являясь как бы конгломератом творчества указанных народов, [ці пісні] не могут быть отнесены к чистому творчеству одних только белоруссов, так так по своему мелосу они столько же присущи и тем народам, под влиянием которых они, видно, сложились. Но несмотря на все это, белорусские песни не лишены и некоторой оригинальности, как в словесном, так и в мелодическом или ритмическом отношениях".

В чім саме полягае оригінальність білоруських пісень мелодичною і ритмічною сторонами, автор не визначив. Отже повинен відпасти здогад, що автор через те вважае пісні м. Сельця за білоруські, що в їх мелодіях помітив якісь відомі авторові специфічні ознаки білоруської музики; тому ми маємо право завдати питання, які були инші підстави. Чи людність того містечка в цілому мае свідомість існування окремого білоруського народу, своєї приналежности до нього і границь його території? В чому ця свідомість виявляеться? Чи ця свідомість загальна і давня, чи, може, властива тільки одиницям і прищеплена школою (а шкільним учителям внушена якимсь старим учебником географії давньої Росії, в якому ціла Городненська губ. без глибших розважань і мотивувань зарахована до території білоруського племени)? Коли-ж принцип самоозначення в даному разі не може бути застосований, то який критерій мав автор до об'єктивного визначення? В етнічному розмежуванні звичайно керуються язиковими ознаками; можна спиратися й на инші, але треба тоді їх вказати. Коли-ж в основу розмежування кладеться принцип лінгвістичний, то треба вказати, які саме ознаки говірки даного пункту велять залічувати людність того пункту до білорусів.

„Украина оказала огромное влияние не только на белорусское песнетворчество, но и на белорусский язык, кое-где совсем почти уступивший место украинскому" констатує автор. Ми поставимо питання, чи не треба віднести м. Селець до тих пунктів, в яких завершився цей мовний процес. Далі, коли автор визначив, що український вплив у селецьких піснях дужчий, ніж великоруський, бо Україна територіяльно близька, то як саме автор уявляє собі цю близькість, — де саме на його думку починається Україна?

На мапі „южно-русскихъ нарѣчій и говоровъ", доданій до VII тому „Трудовъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Западно-русскій край" 1872 р. (цю мапу склав К. Михальчук) границю українського язика проведено далеко на північ і схід від пункту, де мав-би бути (не показаний на цій мапі) Селець; цей пункт на названій мапі стояв-би приблизно на границі „собственно-подляшскаго" і „мозырскаго" діялектів, що входять в „область заключающую въ себѣ населеніе говорящее Малорусскою или, правильнѣе, Южно-Русской рѣчью" (с. 454).

На „Діалектологической картѣ русскаго языка въ Европѣ, сост. членами Московской Діалектологической Комиссіи Н. Дурново, Н. Соколовымъ и Д. Ушаковымъ, изд. И. Русскаго Географ. Общества, Петроградъ 1914", Селець, як-би був визначений, припав-би приблизно на границю між „сѣверно-малорусскими говорами" і „переходными отъ малорусскихъ къ бѣлорусскимъ".

До I тому праці акад. Е. Карського „Бѣлоруссы", виданого 1903 року, додано „Этнографическую карту бѣлорусскаго племени". В поясненні до цієї мапи (с. 198) вона називається лінгвістичною, а в передмові (с. IV) повідомлено, що авторові вдалося персонально перевірити границі „бѣлорусской области" за командирування 1903 року. Отже на тій мапі Селець стоїть по-за границею цієї области, тоб-то віднесений до української язикової области.

На „Этнографической картѣ бѣлорусскаго племени" Е. Карського (Россійская Академія Наукъ. Труды по изученію племенного состава населенія Россіи, вып. 2, Петроградъ 1917) і на мапі його-ж, доданій до „Курса белоруссоведения" (видання „Белорус-

---

[1]) Обмірковуючи справу про великоруський вплив, треба брати на увагу не тільки близькість обсервованого пункту до Великоруси, але також і те, чи звичайно в даній околиці стояло військо; через військо ширилися великоруські пісні і на крайньому заході давньої Росії, — в прикордонних землях війська було особливо багато. Ця увага не стосується до таких пісень, як обрядові, специяльно-жіночі, дитячі, колискові. *Кл. Кв.*

ского подотдела просвещения национальных меньшинств Народного Комиссариата Просвещения", Москва 1918—1920) м. Селець стоїть на самій білорусько-українській границі — вже неначе з білоруської сторони. Коли це не випадковість графічного виконання, то невідомо, чи ця зміна спричинена якимсь новим дослідом говірки м. Сельця. І взагалі ця мапа, як і попередні, не основана на студіюванні всіх залюднених пунктів переходової смуги, та й принципи розграничування білорусів і українців у цій смузі досі не усталені [1]).

Нема ніяких вказівок на те, щоб автор розгляданої музично-етнографічної роботи, зважливо залічуючи містечко Селець до Білої Руси, опирався на якийсь спеціяльний опис говірки цього містечка; коли такого опису не існує, особливо було-б важливо, щоб тексти поданих пісень були записані з фонетичною точністю. Самому авторові це було очевидно не під силу. Що він не досить обізнаний з білоруською мовою (і з українською), в цьому читач може пересвідчитися на цьому уривкові:

Ой, знаю, знаю
Кого кохаю,
О, но не знаю,
С ким жити маю.

Написання „О, но" свідчить, що записувачеві не відомий західньо-український і західньо-білоруський сполучник „оно" (по-українськи також „іно", „но", в польських діялектах „jeno", „ino" та инші відміни), рівнозначний сполучникам „тільки", „але".

В такому вигляді, як записав І. Зданович, тексти селецьких пісень, оскільки сягає моє знання, не виявляють таких язикових відзнак, яких безумовно нема в українських говірках, — хоч-би в говірках північних, пограничних з білоруськими, але таких, що їх діялектологи ще відносять неспірно до українських.

Указуючи українські варіянти до селецьких пісень, автор пояснив, що він переглянув багато збірників українських пісень; цитує він тільки три збірники — Конощенка, Хведоровича і той, що зветься іменем видавниці — Балліної; з цього випливає, що в инших переглянутих збірниках він варіянтів не знайшов. Я не маю змоги перейняти на себе завдання докінчити ту роботу, що автор мусів зробити попереду, ніж давати висновки про відношення пісенности м. Сельця (яку він у своїх висновках неначе ідентифікує з білоруською) до пісенної творчости українців, поляків та великорусів. Завважу тільки, що коли завдання авторове було власне музикознавче, — а що це так, видно з того, що працю вміщено в працях Інституту Музичної Науки, — то слід було шукати варіянтів пісень не так з словесної сторони, як з музичної, отже притягати до порівняння пісні хоч-би і зовсім відмінного поетичного змісту, коли вони належать до того самого ритмічного типу. Результати розшукувань були-б тоді плідніші. Так, виявилося-б, що пісня, вміщена у І. Здановича під № 1, близька до звичайного в українській пісенності ритмічного типу, представленого в збірнику „Галицько-руські народні мелодії зібрані на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував С. Людкевич" (Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові т. XXI) групою мелодій №№ 498—514; пісня № 10 у І. Здановича, до якої автор знайшов тільки одну подібну між українськими,

[1]) До книги Н. Дурнова „Введение в историю русского языка", ч. І, що вийшла в світ пізніше розгляданої тут праці Здановича (1927 року в Брні, як 20 том трудів філос. факультету Масарикового університету), приложені діялектологічні мапи „белорусских говоров" (мапа III) і „малорусского языка" (мапа IV); білорусько-українська границя показана не однаково на обох мапах: на мапі III до білоруських говорів віднесено більше, ніж на мапі IV; зокрема в тій околиці, яка нас тут інтересує, на мапі III границя проходить південніше від Пружан, а на мапі IV — північніше. Ознака, яка повинна згідно з поясніннями на мапі III характеризувати околицю, де Селець, — це „еканье" (екання), але цієї ознаки як-раз в записах Здановича не слідно.

являє ритмічною стороною один з варіянтів, належних до дуже поширеного на Україні типу, представленого в збірнику Роздольського-Людкевича мелодіями №№ 792—810; в виданні „Укр. нар. мелодії. Зібрав К. Квітка" (Етнограф. Збірник Укр. Наук. Товариства в Києві, т. II, К. 1922) — мелодіями №№ 498, 526, (538), 543 (цю останню спеціяльно зближає з селецькою те, що п'ятискладовим віршовим групам відповідають паристі ритмічні групи, які складаються з чотирьох вісімок і одної половинки), 545; багато прикладів з давніших збірників указано в „Ритміці укр. нар. пісень" Ф. Колесси, Львів 1907, с. 155—7; з подібними словами, як у І. Здановича („Ой, заржи, заржи, вороний коню, на круту гору йдучи"), — у Рубця, 216 нар. укр. напѣвовъ, Москва 1872, № 137 (з Борзенського повіту Чернігівської губ.), і в збірці Д. Баранюка-Л. Плосайкевича з Летичівського пов. Подільської губ. (Матеріяли до укр. етнольогії Наук. Товариства ім. Шевченка, т. XVI) під № 93. Між піснями, записаними на правдивій Білорусі, сюди йде № 136 (мелодія № 33) в праці Н. Янчука „По Минской губерніи (Труды Этнограф. Отд. И. Общ. Любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи, IX; записав у Бобруйському повіті М. Давидовський). Ритмічна схема пісні № 8 у Здановича — відміна тої, що в групі мелодій №№ 252—259 у Роздольського-Людкевича (пор. №№ 239, 242—8).

Пісенний сюжет часто лучиться з розмаїтими музичними формами, настільки неподібними між собою, що одміни пісні можна приймати за варіянти тільки як брати на увагу саму словесну сторону: мелодії, їй привлащені в різних випадках, треба в систематизації вважати за окремі витвори, коли не розширювати поняття варіянта аж так, що цей термін втратить всяку рацію. Але є пісні більш сталої форми, — такі, що всі відомі мелодії, прив'язувані до тої самої поетичної теми, виявляють спорідненість, отже одміни пісні треба визначати і з словесної і з музичної сторони як варіянти. До таких належить та, що в селецькому варіянті (приклад 9 у Здановича) починається словами „Ой еду у дорогу, дорога щаслівá". В збірнику М. Лисенка автор знайшов-би два її варіянти: в випуску IV під № 29, з Звягля на Волині, і в випуску V під № 26 — з Вороніжської губ. В зб. Роздольського-Людкевича №№ 973, 979 і 984—6 (мелодії і тексти до 1 строфи) [1].

У велику заслугу треба поставити авторові те, що він старанно зазначив темп метрономом не тільки для кожної пісні в цілому, але й для окремих місць одної і тої самої пісні, де помітив зміну (приклади №№ 10, 13, 20). Можна здогадуватися, що метрономічно зазначене уповільнення в 4 такті пісні № 13 *e*, генетично розуміючи, прискорення *f* і *as*, які в первовзорі мали приблизно довгість чверток, і зупинка на закінченні *b*, отже такт в принципі був не змінений ($^3/_4$), а згідний з мірою цілої пісні ($^4/_4$). В таких випадках особливо буває досадно, коли пісню доводиться записувати не в самому селі, відки походить співак, і не можна записом від його односільців перевірити, чи подібні відхили загальні чи індивідуальні.

Де-не-де музичні записи підтягнуто під схолярну теорію. Так, у прикладі № 1 музична строфа закінчується чвертковою павзою, а в прикладі № 4 бачимо вкінці дві чверткові павзи. Що саме визначають ці наконечні павзи? Чи те, що справді в співі між строфами завсіди приходить перерва визначеної в записі довжини? Було-б добре, як-би записувачі визначали такі павзи з натури так, як вони справді були помічені, а не так, щоб їх зазначення задовольняло вимоги теорії. В натурі ці павзи бувають неоднакові; не даються, щоб їх визначити в рахівних одиницях; варто було-б виражати в записі хоч приблизно їх мінімум і максимум, ще й ту довгість, яка помічається найчастіше [2]). Що автор розгляданої праці взагалі не мав на думці визначати справжню довжину передиху, видно з того, що в тих випадках, де павза не потрібна з погляду схолярної музичної ортографії, напр., у мелодіях №№ 3, 5, 6, 7 і т. д., їх зовсім не поставлено, отже коли розуміти павзи в №№ 1 і 4, як реальні, а не теоретичні, то треба заключити, що в №№ 3, 5, 6, 7 і т. д. передиху між строфами зовсім не робиться. Але що цього припустити не можна, то треба признати, що в № 1, 4 поставлено павзи різної

---

[1]) Виразно білоруський що-до мови варіянт — у Безсонова, Бѣлор. п., стор. 160 (без нот).

[2]) К. Квітка, Віддих у нар. співах. Етногр. Вісник, кн. 5.

для обох пісень довжини тільки для теоретично-ортографічної мети, — щоб павза сповнила тактову міру разом з позатактовою чверткою, якою починається запис. Це зовсім не годиться для записів народніх мелодій. Взагалі в зазначеннях мелодій слов'янських народів (окрім дуже понімечених з музичного погляду лужичан) уживання Auftakt'у частіше затемнює, ніж виясню ритміку пісень. Так і в записі пісні № 1 Здановича: перші дві ноти винесено в перед-такт для того, щоб підкреслити акцентованість третьої (f), але коли читач бачить, що принципіяльно тут перетинки ставляться наперекір віршовим цезурам — для зазначення динамічних акцентів, то він буде уявляти виразний динамічний акцент і на b в початку другого такту і на g в початку четвертого такту; так буде виконувати власне той, хто сам не має з своєї практики безпосередньої обізнаности з східньо-слов'янськими народніми співами. — Це питання вимагає ширшого обговорення (пор. уваги С. Людкевича в передмові до зазначеного збірника галицько-руських мелодій, с. IX; уваги в передмові до мого зб. укр. нар. мелодій 1922 р., с. XII, останній абзац, і розгляді записів П. Демуцького, — Етнографічний Вісник, с. LVI і далі; уваги Ф. Колесси в статті „З царини укр. муз. етнографії", Записки Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові, т. CXXXVI—CXXXVII, с. 129—30), як і деякі инші, що їх навіває розглядана праця, і що їх я тут зовсім не зачіпаю, додержуючи певної міри в обговорюванні.

В прикладі 12 друкарська помилка — $^3/_4$ замість справжнього $^7/_8$.

Автор інформує, що подані тепер у Працях Держ. Інституту Муз. Науки пісні становлять тільки частину його збірника. Кінчаю побажанням, щоб його записи, взагалі добрі, були скоріше опубліковані в цілості, і щоб пісенність того інтересного пункту, яким зайнявся автор, була представлена також і обрядовими піснями, і піснями духовного змісту (що пісні останнього роду повинні були мати значне місце в житті людности м. Сельця, можна здогадуватися з слів автора на с. 53). Дозволю собі додати ще побажання, щоб у повне видання було внесено яко мога більше описового матеріялу, — опис пісні-танця „Загневани" в розглядаsuccсній роботі має особливу цінність, — і щоб пісенні тексти перевірив перед опублікуванням спеціяліст-діялектолог, — коли можливо, щоб він для того переслухав всі пісні з голосу тої самої людини, від якої вони записані.

Климент Квітка.

Ал. Шлюбскі. *Матар'ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны.* Выданьне Інстытуту Беларускае Культуры. У Менску — 1927, стор. 187.

Праця Ал. Шлюбського вийшла як другий том Інбелкультівської серії „Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах" і становить собою перший випуск просторої, на 2 500 №№-ів, збірки фольклорних матеріялів, що склалася протягом 1913—1923 рр. із записів — у переважній масі — самого упорядника й автора цієї книжки. Тільки невеличку частину матеріялів дістав він від инших записувачів (серед них записи з матеріялів Полоцької Комісії для охорони пам'яток старовини та кілька записів 1870 рр. од Кісельова). Увесь матеріял походить з території Витебщини. Термін Витебщина в даному разі не відповідає адміністративним межам колишньої Витебської губ., бо до книги Шлюбського ввіходять записи й не з усіх її повітів і не тільки з її повітів, але також з деяких місцевостей кол. Смоленської та Могилівської губерень. А в своному огляді досягнень попередніх етнографів значіння терміну Витебщина Шлюбський поширює й на всю північно-західню білоруську територію, що тепер окремими своїми частинами увійшла до складу БСРР, РСФРР, Литви та Польщі.

Ще передчасно виносити остаточний суд над працею Шлюбського, бо розраховано її на декілька томів, а в цьому першому видруковано ледві тільки десяту частину (290 №№ разом з варіянтами) цілого видання. А втім вже й тепер можна сказати декілька слів, як спеціяльно про цей перший том, так і взагалі про всю роботу, оскільки буде об'єднана вона єдністю плану і тих методологічних принципів, що ними характеризується праця Шлюбського як етнографа-збирача та як етнографа-видавця і редактора.

В праці А. Шлюбського білоруська етнографія матиме своєрідну текстологічну ілюстрацію до відомих „Очерковъ словесности бѣлорусскаго племени" акад. Е. Ф. Карського в третьому томі його „Бѣлоруссовъ". І цим сказано не тільки те, що Ал. Шлюбський додержується того-ж розпологу матеріялу, за яким побудував свою роботу академ. Карський, але й те, що, обмежившись свіжо призбираними матеріялами з Витебщини, Шлюбський так само поширив межі своєї праці на всі галузі фольклору, як і автор синтетичного нарису про білоруську усну творчість. В цьому способі зведеної публікації різноманітного матеріялу всуміш, у цій даннині застарілій традиційній практиці етнографічних видань і є основна помилка, зрештою, не так автора зазначеної роботи, як Відділу Мови й Літератури Інбелкульту. Річ безперечна, що той тип етнографічних видань, що його зразок маємо в давніх збірниках Шейна, Романова, Добровольського та ин., мав своє значіння та навіть був необхідний в той час, як білоруська етнографія переживала першу стадію збирання й нагромадження матеріялів, а до того-ж великою мірою була справою приватної ініціятиви місцевих чи захожих прихильників білоруської народности. В умовах тих часів, працюючи на власну руч і власну відповідальність, вони й не могли, звичайно, братися до планової організації дослідчої праці й раціональної організації етнографічних видань, тим більше, що характер першої визначав і характер другої, так само, як метода принагідних дослідів білоруського фольклору у Шлюбського знайшла свій безпосередній відбиток у його „Матеріялах до вивчування фольклору й мови Витебщини". Але тепер, як білоруська етнографія вже перебула свій період початкового нагромадження й справою дослідження побуту й творчости білоруського народу почала піклуватися найвища наукова установа країни, що покликана переводити її в національному маштабі, — можна було-б сподіватися, що Інбелкульт відкине старі індивідуалістичні методи й у праці дослідчій та видавничій стане на нові, сучасніші й доцільніші шляхи. Їх є, як відомо, два. Перший — всебічне монографічне дослідження стаціонарною методою людности в окремих залюднених пунктах, і другий — дослідження окремих питань на всій етнографічній території даної етнічної одиниці. Обом цим шляхам притаманна та властивість, що однаково провадять вони до систематичного вивчування етнографічних явищ та фактів і разом з тим найбільше забезпечують од випадковости в їхній фіксації. А випадковість, що її вже згори доводиться припускати в працях на зразок праці Шлюбського, неприємна тим більше, що вони з одного боку аж ніяк не розвязують питання про реальні розміри, скажім, пісенного, казкового чи якого иншого репертуару навіть у межах тієї сотні місцевостей, де переводив свої записи Шлюбський, а з другого — і теж дуже ймовірно — роблять хисткими геть-усі висновки про територіяльне поширення фольклорних сюжетів. Отже не можна не побажати, щоб Інбелкульт, розпочинаючи свої праці в царині етнографії, скерував їх у напрямі систематичного вивчування білоруської етнографії і зокрема результати цих нових своїх дослідів нав'язав-би з надбанням попередніх етнографів у формі корпусів за окремими галузями білоруського фольклору. Нема потреби підкреслювати, яке значіння могли-б мати подібні видання для дальших поглиблених студій у царині побуту й творчости білоруського народу і зайва річ говорити, який інтерес становили-б вони і для слов'янської етнографії взагалі.

Спробу по своєму нав'язати звязок праці своєї з працями своїх попередників маємо ми і в Шлюбського з одного боку в формі покажчика паралелів до текстів, видрукуваних у його „Матеріялах", з другого — в формі „вынікаў зьбіральніцкай працы папярэдніх этнографаў у галіне" окремих видів народньої словесности. Ці „вынікі" (здобутки) автор подає на початку кожного розділу своєї книжки і, хоч обмежує їх матеріялами північно-західньої білоруської території, але все-ж могли-б вони стати за путяще джерело для всіх, хто зацікавився-б географією білоруського фольклору, коли-б... Справді-ж, своє інтересне й оригінальне завдання Ал. Шлюбський виконав дуже нещасливо. Замість дати покажчик територіяльного розповсюдження окремих фольклорних сюжетів (бо-ж тільки так варто було заходжуватися коло цього), Шлюбський подав простісінький аритметичний підрахунок опублікованих зразків з окремих видів фольклору. Ось приклад такого підрахунку: „Невельські п.: г. Невель — 14 [колядок. *М. Т.*] (Шейнъ, Б. П.)".

З нього бачимо, що автор навіть те невелике значіння, яке ще могло залишитися за його „вынікамі“, знищив остаточно і то з власної волі, бо-ж, обмежуючись тільки загальним покликанням на скористовані джерела без точних вказівок на сторінки, він не тільки не дав ключа до витебських матеріялів у виданнях своїх попередників, але, мавши його, сам його закинув. В кожному разі важко домислитися, який ужиток зможе зробити собі білоруська етнографія з тих, рясно списаних цифрами й топографічними назвами, але мертвих, належно незадокументованих таблиць, що їх подав Шлюбський.

В першій частині „Матеріялів“ Шлюбського видрукувано замовлювання й пісні колядні, запусні, весняні, русальні, купальські та пісні праці, причому пісенний матеріял поділено на групи відповідно до того поділу, який дав йому сам народ. „Цей народній поділ — каже автор далі — я запровадив у книгу незміненим, уважаючи, що він дає етнографові матеріял стежити за байдужністю, що до своєї усної творчости і стародавніх звичаїв починає розвиватися в народі“ (с. 9). Що-правда, розпад старої обрядности і дифузія обрядових пісень з одних циклів до инших обрядових і необрядових — явище давнє й загально-відоме. Але саме через цю змінність у календарному пристосуванні їх немає цілком певних наукових критеріїв, щоб без окремих умов і застережень різко визначати приналежність тієї або иншої пісні до якогось одного обрядового циклу. Та визнаючи за Шлюбським слушність у тому, що він не схотів запровадженням умовних схем класифікації руйнувати образ реального „бытования“ народньої обрядности й пісенної творчости, цікаво було-б мати точніші про це вказівки. Широко відомий мотив одгадування загадок у збірнику Шлюбського представлений, напр., двома парами варіянтів, записаних у різних місцевостях. З них одна пара — пісні русальні, друга — поділена між піснями колядними й купальськими. В дійсності-ж — за матеріялами старих збірників — діяпазон звучання цього мотиву іще ширший. Білоруський фольклор знає його також у піснях волочобних, а ввесь східньо-слов'янський — навіть у піснях не звязаних з народнім календарем. Тим-то за принципово важливе вважаємо питання, чи маємо ми в даному разі справу справді з утратою цілком виразного пристосування обрядових пісень до певних днів і святкових циклів, чи тільки з місцевими відмінами календарного пристосування, з відмінами, що в даній місцевості відмежовуються від таких-же місцевих варіяцій инших календарних і некалендарних циклів загально-білоруського фольклору своїм строго окресленим колом пісенних сюжетів. На це питання Шлюбський не дає виразної відповіди та й не може дати, бо — вертаємось до мотиву одгадування загадок — з його матеріялів, зібраних методою принагідних екскурсій, навіть неясно в одній парі випадків, чи взагалі співаються в даних місцевостях (Кашавичі, Бародзенщина) колядки, а в другій парі (Тавецюки, Бародзенщина) те-ж саме питання можна поставити що-до пісень русальних і теж взагалі, тоб-то навіть не кажучи про те, чи трапляється там у колядках і русальних піснях мотив одгадування загадок. Що ця неясність випливає з метод Шлюбського як дослідника-збирача — це підкреслено досить: що відповідь на питання про т. зв. розпад давньої обрядности може бути подвійна, як зазначено вище, — стверджує Шлюбський своєю приміткою до № 148, що це „песьня ‚ўмесная‘: купальчая і обжынская“. Але сама ця примітка могла з'явитися тільки тому, що випадково в с. Шаршних записувались не тільки купальські, але й женварські пісні.

Не можна мовчки поминути й того, що, друкуючи односюжетні тексти в різних розділах своєї книги, Шлюбський не подбав установити поміж ними звязок відповідними відсилачами. Як правило, він подає їх тільки від усіх наступних варіянтів до попередніх і ніколи від першого до наступних, а до того-ж і цими відсилачами не завсіди вичерпує зміст своїх матеріялів. Так, напр., до № 160 зазначено дальші варіянти №№ 108, 109 і не показано найближчого № 47. Такої-ж системи відсилачів додержується Шлюбський і тоді, як друкує варіянти (завсіди під окремими числами) і в межах окремих розділів, причому теж — уже не знати з яких міркувань — не завсіди містить їх поруч. Сторонніми текстами перериваються, напр., №№ 39—40 з №№ 43—44, № 245 з № 247. Що-правда, недогляди й хиби в порядкуванні матеріялів значною мірою спростовує, поданий у додатку, старанно складений „Покажчик пісенних сюжетів“.

„Відзначаючи паралелі, — каже Шлюбський, — я мав завдання відзначити паралелі з можливою повністю виключно білоруського фольклору". І справді, він поставився до своїх бібліографічних вказівок дуже сумлінно, хоч усе-ж-таки і тих основних джерел, що з них він користувався, до краю не вичерпав. Напр., до № 49 є варіянт у Радченкової, Гом. нар. п., с. 119 № 23, до № 73 — ibid., с. 128—129 № 12, до № 84 — ibid., с. 147 № 52, до №№ 165—166 — у Крачковського, Бытъ зап.-р. сел., с. 131—132, до №№ 108—109 — у Шейна, Бѣлор. п., с. 396—397 №№ 158, 159.

Всупереч обіцянці своїй обмежитися самим лиш білоруським фольклором, Шлюбський у вказівках на паралелі згадує також і збірники українські (Метлинського й Чубинського, коли не рахувати таких білорусько-українських, як Радченкової й Булгаковського) та великоруські (Шейна, Балакирьова). Проте навіть у межах матеріялу, що подають ці видання, покликання Шлюбського не відзначаються систематичністю й до того-ж либонь чи не всі механічно перенесені з приміток Істоміна до „Гомельскихъ народныхъ пѣсенъ". У Чубинського (Труды т. III) маємо, напр., паралелі до №№ 47, 160 (с. 316—318 № 45), 96. 112 (с. 300—305 № 37), 108—109 (с. 190 № 7 і с. 314—315 № 44), 245—247 (с. 244 № 41) та ин.

В додаток до сказаного слід згадати, що паралелі, на які покликається Шлюбський, мають инколи дуже умовний характер. Так, напр., № 76 Шлюбського це зовсім не та пісня, що контамінований № 7 Булгаковського (Пинчуки, с. 69), а № 110 Шлюбського з № 5 Носовича (Бѣлор. п., с. 91) можна зіставляти хіба тільки через приналежність їх обох до досить широкого й розгалуженого пісенного типу „Іван та Мар'я". Що-ж до конкретного матеріялу вірування, який у даному разі складається на зміст зіставлених текстів Шлюбського й Носовича, то його аж ніяк не можна визнати за тотожній. Та коли з одного боку Шлюбський свої бібліографічні вказівки поширює до меж умовности, то з другого — спосіб друкувати варіянти в різних місцях і розділах книги призвів і до того, що під односюжетними варіянтами паралелі показано не завсіди однакові.

Не потрібно, здається, пояснювати, що всі попередні зауваження й про спосіб А. Шлюбського друкувати варіянти й про недогляди в його бібліографічних вказівках, не претендують зробити з цієї рецензії додаток до праці Шлюбського. Всі приклади, що ними ілюстровано наші спостереження є тільки приклади й до них можна було-б додавати й на більшому дозвіллі виправдати красномовні „і т. д.", „і т. ин.". Але братися до такої праці не так і потрібно, бо-ж автор, безперечно, таки багато й дуже дбайливо попрацював над виданням свого збірника.

Друкуючи свої записи, Шлюбський не раз-у-раз зважав на те, чи справді дають вони нові й цінні варіянти до вже відомих в етнографічній літературі, а намагавсь зафіксувати такий матеріял, щоб за його допомогою можна було виявити географічну поширеність пісенних сюжетів, призбирати діялектологічні дані („Матеріяли для вивчення фольклору і мови Витебщини") та спостерегти, як збереглася народня пісня, — окрім того він поставив собі завдання публікувати „всі записи, пороблені в нових місцях, де раніше вони не робилися". Таке ставлення до варіянтів робить зайвим відзначування тих досить численних текстів, що з иншого погляду не викликають до себе великого інтересу. Взагалі-ж варто зазначити, що поруч з багатьма добре збереженими варіянтами, дослідник у „Матеріялах" Шлюбського знайде чимало ілюстрацій до загально-відомих явищ, коли первісні сюжети вивітрюються, зникає колишня епічна розволіклість у їхньому обрамлюванні, розпадається ліричний паралелізм і фрагментаризуються давні пісенні тексти. А що-до № 162 (всього два рядки: „Купалінка, ноц малінька, Праснулась — коней нетуці"), то дозволено сумніватися, чи це фрагмент пісні перед нами, чи може звичайне прислів'я. Коли-ж розглядати тексти Шлюбського, зважаючи на їхній зміст, зокрема на скритий в них матеріял вірування, то треба сказати, що загалом у них дуже багато архаїчного. Дуже добре репрезентовано відділи пісень купальських та жниварських, гірше инші й зовсім слабо поезію різдвяну. Але і в цьому останньому відділі знаходимо дуже цікавий і оригінальний текст (№ 35) діялогізованої пісні про чорного барана, що молов

у манні борошно. Належить ця пісня, очевидячки, до одного з маскарадних обходів підчас різдвяних свят (на зразок „кози"), але автор, на жаль, не подає про це жадних відомостей. І взагалі хтілося-б мати від Ал. Шлюбського докладніший побутовий коментар до фольклорних матеріялів, бо хоч опис обрядів і звичаїв формально до фольклору не належить, але не можна заперечувати й того, що зміст і значіння обрядових пісень розкриваються повною мірою тільки в світлі етнографічних даних.

Як видко з тих відомостей, що подає Шлюбський, у Витебщині відповідного матеріялу є ще дуже багато. Подекуди задержався звичай ховати масницю, спалюючи „ахапка соломы", на масницю-ж „справляють Уласа" (цей кольоритний звичай описано досить докладно), перед війною живий ще був звичай завивати вінки в русальний тиждень та ще й тепер паляться купальські огні. Характерно, що цей останній звичай і досі підтримує не тільки молодь, але й „старі на селі розкладають маленькі огні біля своїх хат і пильнують до ранку, щоб відьми й чарівники, перекинувшися в жабу, кота чи що инше, не попсували худоби" (с. 105). Характерно й те, що молодь з вогнем і піснями обходить уночі жита, щоб настрахати відьом. В описі жниварських звичаїв не позбавлений інтересу спосіб зав'язувати „бороду". Вже цих кілька прикладів показують, чого можна було-б сподіватися від Шлюбського в освітленні календарної обрядности, звичаїв і вірувань, коли-б він з належною увагою поставився до цих питань. Але він, на жаль, обмежився здебільшого коротким описом, що часто збивається на саме голе або й негативне констатування фактів на зразок того, що той або инший звичай, мовляв, вийшов з уживання й тепер не виконується. До всього цього побутовий коментар Шлюбського не завсіди справді коментує видрукувані в його збірнику матеріяли. Ми вже згадували про брак будь-яких пояснінь до пісні про чорного барана, так само на докладний опис заслуговувала-б і „свадзьба Цярэшкі", незалежно від того опису, що свого часу зробив був Шейн. Певна недоговореність є і в описі згаданого звичаю обходити поле з купальськими вогнями, оскільки Шлюбський покликається на пісню в його збірнику не видрукувану, а тотожности її з № 115 (записаним в иншій місцевості) нічим не засвідчує.

З усіх розділів етнографічного коментаря найбільшою докладністю відзначаються „Матеріяли про замовників", цікаві передовсім біографічними відомостями про кількох видатніших чарівників і знахурів. Тут яскраво відтворено побутове оточення цієї духовної аристократії білоруського селянства, подано цікаві спостереження над сучасним занепаданням віри у чарівництво й, нарешті, схарактеризовано чарівників, як групу класово ворожу бідняцькій селянській верстві, причому саме чарівництво розцінюється, як свідоме ошуканство селянської „темноти" від інтелектуально-розвиненіших осіб. Не торкаючися питання про ролю чарівництва, як явища безумовно негативного по суті, — з категоричним ствердженням свідомого обдурювання в чарівництві навряд чи можна погодитися. Хоч Шлюбський і спитується уґрунтувати його заявами на зразок тієї, що „останніми часами чарівники й знахурі виявили своє справжнє обличчя — поробилися конокрадами та злодіями" (с. 27), — проте такі заяви, розуміється, не що инше, як узагальнення від окремих випадків на ціле явище. Причин-же, чом розвинулося або занепало це явище, треба шукати в нормальному на даний час стані суспільної ідеології, а не в об'єктивній суспільній корисності чи шкідливості чарівництва та тим більше не в крайностях індивідуальної поведінки окремих його представників. Ми не станемо заперечувати за Шлюбським законного, кінець-кінцем, права робити з своїх наукових спостережень публіцистичні висновки, але, аналізуючи етнографічні явища, неодмінно треба послугуватися не инакшою якою, як тільки науковою методою, инакше-бо дослідник наражатиметься на небезпеку розійтися з свідченнями своїх матеріялів. Отже, коли говорити про чарівництво, як свідоме ошуканство, то матеріяли Шлюбського що-найбільше стверджують тільки занепад віри в чарівництво, констатують перелім у настроях селянських мас, появу критичного ставлення до знання й сили чарівників. І разом з тим вони свідчать, що чарівники такі-ж забобонні і так само не підносяться по-над рівень нормальної свідомости свого оточення, як і решта людности, бо „коли хто сміливо й отверто проти них виступить, то таких людей вони бояться та вважають їх за ,калдуноў', гадаючи, що ці більше знають ніж вони самі" (с. 22). Ця риса білоруських знахурів,

здається, досить вимовно свідчить за те, що коли й може бути мова про свідоме обдурювання в чарівництві, то ще більше підстав є стверджувати явища несвідомого самообдурювання навіть у сучасних білоруських чарівників. А це й собі мусіло-б спонукати дослідників білоруської етнографії до докладніших і глибших дослідів у галузі чарівництва, зокрема в тому напрямі, що його розвинув пок. Л. Я. Штернберг в останній своїй статті про „Избранничество в религии" (Этнография, 1927, I) та що-до його цікаві причинки є і в білоруських етнографічних матеріялах (див. В. Н. Добровольскій — Смоленскій этнографическій сборникъ, т. I, с. 74—76).

Михайло Тарасенко.

Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах. Інстытут Беларускае Культуры. Бібліографічная Камісія. Матар'ялы да беларускае бібліографіі. Том IV. Книга III. Коштам Інстытуту Беларускае Культуры. Менск. 1927, 4°, XI + 1 нен. + 90 + 2 нен. стор.

Інститут Білоруської Культури вже не першу корисну та цікаву працю дарує науці протягом короткого порівнюючи свого існування. Тепер ось знову з'явилася така праця — „Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах", що її склала Бібліографічна Комісія Інбелькульту. „Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах", як сповіщає в своєму повідомленні Бібліографічна Комісія, є перша ластівка в справі збирання й видання „Матар'ялаў да беларускай бібліографіі", які повинні охопити всі галузі білорусознавства.

Опрацьовує Бібліографічна Комісія бібліографічний білоруський матеріял спільно з Білоруською Державною Бібліотекою з 1924 року, обопільно перевіряючи відповідний матеріял та добираючи його за допомогою спеціялістів. Активну участь у готуванні до друку „Беларускае этнографії" взяв і Ал. Шлюбській, що використав тут свої власні записи. Він-же склав і покажчики („передмова", стор. VI).

Книга „Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах" складається з трьох розділів: I. „Агульна частка" (№№ 1—533). II. „Матар'яльная культура. Быт" (№№ 534—869). III. „Духоўная культура" (№№ 870—1877).

Загальна частина подає бібліографічні матеріяли про атласи та мапи (№№ 1—27), праці загально-етнографічного змісту що-до всієї території Білоруси (№№ 28—135), літературу такого-ж змісту що-до поодиноких частин Білоруси (Виленщина, Витебщина, Гродненщина, Ковенщина, Могилівщина, Менщина, Полісся й Смоленщина — №№ 136—210), методику й практику збирання етнографічного матеріялу (№№ 211—263), про експедиції, музеї, виставки, етнографічні товариства (№№ 264—294), історію білоруської етнографії (№№ 295—303), життєписи й загальні характеристики праць білоруських етнографів, критичні нариси й рецензії (№№ 304—533).

У розділі „Матар'яльная культура. Быт" перелічується праці загального змісту про матеріяльну культуру Білоруси (№№ 534—747), про одяг (№№ 748—754), будування та с.-г. приладдя (№№ 755—773), звичаєве право (№№ 774—799), народню медицину (№№ 800—824), народній календар (№№ 825—831), сільські промисли (бурлакування, ткацтво, ганчарство, шаповальство, бджільництво, то-що — №№ 832—869).

Розділ III, що обіймає мало не половину книги, присвячено бібліографії з білоруської духовної культури. У цьому розділі занотовано праці: з мітології, про забобони, релігійні звичаї (№№ 870—1057), з народньої поетичної творчости (№№ 1058—1104), джерела народньої творчости загального змісту (№№ 1105—1209), про замовляння й звичаї (№№ 1210—1245), пісні й звичаї річного циклу: колядки (№ 1246—1304), запусні пісні й звичаї (масниця, заговіни) (№№ 1305—1309), веснянки й звичаї (№№ 1310—1364), русальні пісні й звичаї (№№ 1365—1382), купалові пісні й звичаї (№№ 1383—1410), побутові пісні: а) на хрестинах (№№ 1411—1415), б) весільні пісні й звичаї (№№ 1416—1485), в) похоронні звичаї і голосіння (№№ 1486—1515), г) инші побутові пісні (№№ 1516—1519), історичні пісні (№№ 1520—1535), релігійні вірші (№№ 1535—

1559), приспіви (пригудки, частушки — №№ 1560—1569), приказки (№№ 1570—1609), загадки (№№ 1610—1617), казки й легенди (№№ 1618—1715), гри (№№ 1716—1740), словникови́й матеріял (№№ 1741—1833), мелодії, музичне приладдя і народнє мистецтво (№№ 1834—1877).

В окремому розділі вміщено „Додатки" з різних галузів етнографії — праці загального змісту, з матеріяльної та духовної культури (№№ 1878 — 1952).

Наприкінці абеткові покажчики: 1) прізвищ авторів і 2) місцевостей, що згадуються в книзі (стор. 82—90), а на початку попередні уваги „Ад Бібліографічнай Камісії" (стор. V—VI), з яких ми вже подали витяги вгорі.

Як бачимо, бібліографічний матеріял з білоруської етнографії опрацьовано за певним планом, цілком науково. Білорусь довго чекала на бібліографічного покажчика власної етнографії. Тепер цю потребу завдоволено. При світлі бібліографічного покажчика значно полегшаться досліди над білоруською етнографією. Загалом покажчик справляє добре враження. Але йому властиві й деякі хиби, що залежать, треба гадати, не від доброї волі складачів.

Передусім на повноті покажчика безперечно відбився брак книжкових скарбів на Білорусі. До покажчика не заведено чимало праць суто білорусько-етнографічного змісту, як ось:

1. „Эфологія, или наука о нравахъ и обыкновеніяхъ". Соч. дѣвицы Черноцкой — Сѣверный Архивъ, 1822. Ч. 4. стор. 468—473 (перекл. з польськ. мови А. Глебовичъ. Зміст статті: Остатки славянской миеологіи, сохранившіеся у бѣлоруссквхъ крестьянъ. Купала. Радавница. Русалки. Доброхочій (лѣсн. духъ)). У покажчикові Інбелькульту зазначено тільки оригінал польською мовою. Див. № 1051, стор. 45.

2. Эгилевскій: „Повѣрья и обычаи бѣлорусскіе. I, Три сестры, II. Мужикъ дурень какъ ворона, а хитеръ какъ чортъ. III, Вѣдьма и ея сынъ" — Маякъ, 1844. Томъ 15, стор. 17—25 (цитати з „Маяка" зіркою не зазначені, значить цього журналу під руками у складачів покажчика не було).

3. Шпилевскій П.: „Бѣлорусскія народныя повѣрья". — Журн. Мин. Нар. Просв. 1852. Приб. Лит., стор. 37—68 (У покажчику (№ 911) наведено лиш: 1852. Лит. Приб. (до „Ж. М. Н. Просв.), № 3 (декабрь), стор. 1—32.

4. Dybowski Wład.: „Przysłowia białorusk. z powiatu nowogrudskiego". — Zbiór wiadom. antrop. 1881 (t. V), 3—23, w odb. s. 23.

5. Dybowski Wład.: „Zagadki białoruskie z gub. mińskiej". — Zbiór wiadom. antr., 1886 (t. X), 157—169, w odb. s. 12.

6. Łoś J. Etnografia białoruska (Pypina). — Przegląd lit. Kraj. 1880, nr. 6, s. 9, nr. 7, s. 10.

7. Kuczyński Józ.: „Z białorus. piosnek". — Kuryer warsz. 1883, nr. 260 b., 267 b.

8. Висковскій Адамъ. Бѣлоруссія. Этнографическій очеркъ. — Московскія Вѣдомости, 1854, №№ 148, 149, 152 і 153.

9. Лѣневичъ Т. Этнографическія свѣдѣнія о Черниговской губ. — Черниговскія Губ. Вѣдомости, 1848, № 21, стор. 135—138; № 22, стор. 143 -144; № 24, стор. 161—162; № 25, стор. 167—168; № 27, стор. 175 (Білоруські матеріяли).

10. Сахаровъ И. Сказанія русскаго народа. Томъ второй. Книга пятая, шестая, седьмая и осьмая. СПБ. 1849. (Книга седьмая: „Народные праздники и обычаи", стор. 1—104 (Білоруські матеріяли).

11. Снѣгиревъ И. Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды. Москва, 1837.

Выпускъ I (на стор. 154—163 про русалок, повір'я та звичаї на Білорусі).

М. 1838. Выпускъ III (стор. 137—138 — „Троицынъ день" на Білорусі).

М. 1839. Выпускъ IV („Земледѣльческіе праздники" на Білорусі, стор. 84—85. „Осенняя родительская", стор. 111—114. „Свадьбы", стор. 118 і далі).

12. Нѣсколько народныхъ пѣсенъ, извѣстныхъ за Днѣпромъ и въ Галиціи (изъ собранныхъ покойнымъ Ходаковскимъ). Вѣстникъ Европы, 1829, ч. 165, № VII, 244—250. Під №№ 14 і 15 весільні пісні білоруські записані в Гомелі.

Таких прикладів можна-б навести багато, але звичайно не в рамцях короткої бібліографічної замітки. Редакція покажчика сама відчуває неповноту його, зазначаючи в передмові, що вона „не вважає свою працю ні в цілому ба навіть у тих частинах, що їх вже підготовано до друку, вичерпливою".

Отже побажаємо Бібліографічній Комісії Інбелькульту сприятливіших умов для заповнення зазначених прогалин, щоб зробити свій покажчик ще цікавішим та кориснішим.

Далі, покажчикові бракує потрібних анотацій, а брак анотацій позбавляє дослідників можливости користуватися тими чи иншими працями, заведеними до покажчика, і ускладнює його роботу над розшифровуванням загадкових заголовків. Напр. не зазначено, з яких міркувань заведено до покажчика праці під №№ 523, 524, 585, 601, 688, 696, 738, 756, 904, 905, 912, 1033, 1821, 1822. Особливі-ж непорозуміння викликають такі нумери:

№ 738 (Эгилевскій. „Волшебныя яблоки". Маякъ, 1844. (Матеріалъ по народному (?) быту)).

№ 756 (Генеръ Хр.: „Примѣчанія о худомъ строеніи крестьянскихъ (?) избъ и случающихся отъ того болѣзняхъ").

№ 912 (Е. К. [Епископъ Киріонъ]: „Дополненія къ Санаксарскимъ (?!) этюдамъ").

№№ 904 і 905 (Добровольскій В.: „Народныя (?) сказанія о самоубійцахъ" і „Нечистая сила въ народныхъ (?) вѣрованіяхъ". — Жив. Стар. 1894, № 1 і 1908, № 1).

№ 688 (Романовъ Е. Р.: „По пути. Очеркъ". — Русь. М. 1884, № 10).

№ 689 Романовъ Е. Р.: „104 лѣтній старикъ". — Нов. Вр. 1901, № 9129).

№№ 1821 і 1822 (Тулубъ А. Д.: „Матеріалы для языка Черниговской губ." і „Объ изученіи нар. языка въ Черниг. губ." — Черниговск. Губ. Вѣд. 1851, № 21; 1852, № 26. — De visu не перевірено).

Про Білорусь наведені заголовки не згадують ані одним словом. Що-ж до „Санаксарських етюдів" Е. К., то вони говорять про враження еп. Киріона від Санаксарського манастиря Тамбовської губерні, де епіскоп перебував на засланні, а досліди Тулуба вичерпують народню мову кол. Козелецького повіту (на Чернігівщині), де білорусів немає.

Для „Критичних нарисів та рецензій" призначено окремий розділ (стор. 14—24). На нашу думку, це непотрібна розкіш. Зручніш було-б рецензії додати до тих праць, до яких вони стосуються, що, до речи сказати, і вживається в усіх покажчиках. Це звільнило-б покажчик од зайвого баласту, а дослідника від зайвої роботи над розшукуванням потрібної рецензії.

У тому-ж-таки розділі, який окрім наведеного має ще заголовок: „Життєписи і загальні характеристики праць білоруських етнографів", до останніх заведено Б. Д. Грінченка. Отже Грінченко Білоруси не досліджував і завсіди його вважали тільки за українського етнографа, а якщо його вважати за білоруського етнографа, то слід було-б і праці Грінченковій приділити відповідне окреме місце в покажчикові, а не згадувати про неї тільки побіжно, з нагоди рецензії акад. А. Е. Кримського.

Ще одне зауваження. В усіх бібліографічних покажчиках, надто в тих, де матеріяли розміщено за предметовою методою, праці, що друкуються спочатку в періодичних виданнях, а потім виходять окремими відбитками без змін, або витримують декілька видань, заводиться до одного певного нумеру з відповідною зазначкою про відбитку або видання. Це дуже спрощує користування покажчиком, зменшує розмір його, позбавляючи зайвого баласту, збільшує його ефектність. Гадаємо, що не завадило-б і бібліографічному покажчикові білоруської етнографії, коли-б такі нумери, як 241, 242, 301, 302, 954, 955, 1578, 1579, 1163 і 1860 (до останніх двох нумерів застосовано одне й те-ж видання Зінаїди Радченкової) було з'єднано до купи відповідним способом.

На стор. 54 слід виправити друкарські помилки: замість № 1279 поставлено № 1879, і на стор. 87 (Index) під літ. I (Iwanowski I.) — замість № 1301 — № 1303 (порівн. стор. 55).

Взагалі-ж, повторюємо, бібліографічний покажчик білоруської етнографії праця цінна, цікава, своєчасна і певною мірою забезпечує наукові потреби. З інтересом чека-

тимемо дальших „вынікав працы Бібліографічнай Камісіі Інстытуту Беларускае Культуры ў справе зьбірання і выданьня „Матар'ялаў да Беларускай бібліографіі".

Отже „ἀγαθῇ τύχῃ!"

Олександер Андрієвський.

Е. Г. Кагаров, *Монгольские „обо" и их этнографические параллели.* „Сборник Музея Антропологии и Этнографии", т. VI. Лнг.

Цей дослід проф. Є. Г. Кагарова присвячено звичаєві кидати каміння, то-що, на верхів'ях гір, гірних переходах, горбах у Монголії, Тибеті та у бурят. Аналогічні явища відомі в Европі (Librecht, Zur Volkskunde, s. 207 ff.), Росії (Снѣгиревъ, Русск. Простон. Праздн., I. 182. Забылинъ, Рус. Народъ, Ѳ. Фортунатовъ, Рус. Арх. 1864, с. 70—72; А. Котляревскій, ib., 73—77; у нього-ж див. про цей звичай взагалі „Погреб. обычаи", сс. 93, 145; про те-ж — Харузинъ, Этнографія, IV, 174. 209; Ратцель, Народовѣд.. I, 457; Карманн. книжка для любит. землев. СПБ. 1848, 307—309; Д. К. Зеленина — Очерки русск. миѳол. 29 й дд.); на Україні (Д. К. Зеленинъ, op. cit., Вол. Білий, „Етн. Вісн.", III [1]). Звичай цей згадується навіть у літературних творах (напр. Меріме, Коломба; в укр. літературі — окрім зазначеного у нашій статті вірша Я. Щоголева, ще можна нагадати вірш Маркевича „Удавленникъ" — Московскій Телеграфъ, 1829, ч. XXVII, № 11, с. 299—301). За останній час звичай цей знову звернув на себе увагу дослідників: чимало про нього ми маємо у цитованій праці Зеленіна, а окрім нашої статті недавно видрукувана ще публікація проф. М. Маслова „Заложные покойники в античному світі" (Наук. Збірн. Харк. Наук. досл. Кат. Істор. укр. культ. VII, 1927, 123—124). Сам проф. Кагаров теж не вперше висловлюється з приводу цього питання: в праці своїй „Культъ фетишей, животныхъ и растеній въ др.

---

[1]) Наводячи в нашій згаданій статті українські варіянти звичаю, ми пропустили там цікаві описи (які, не суперечать тимчасом нашим загальним висновкам) обряду у Nowosielskiego, Lud Ukr., I, 42; теж — у Милорадовича, Зам. о малорус. демонол. Кіев. Стар., 1899, VIII, с. 199; Gołębiowskiego, Lud polski, Woicickiego, Zar. domowe, III, 336—7; Rókossowska, Zbior Wiadom., XI, c. 196 (опрац. Kopernicki); I. Франка, Етн. Збірник Льв. Наук. Т-ва, т. V, с. 209; Op. cit., т. XXXI—XXXII, с. 224, зап. М. Зубрицького. Цікаво, що опис Франків (Етн. Зб., V, 209) подібний до Шевченкового опису. На Підгір'ї подорожні кидають на ті місця, де поховано людей, що не своєю смертю померли, гілля; воно (гілля) лежить цілий рік, аж увечері перед зеленою неділею його палять пастушки (пор. з Шевченковими фактами — див. нашу статтю, „Етн. В.", III, с. 84—85). На Підгір'ї це зветься, як і вогнища перед деякими святами взагалі — напр. перед Купалою, — субітки. Людність пояснює, що такі субітки горять на те, щоб грішним душам мерців тих, які сидять у пітьмі, сеї ночи було світло. В деяких пунктах Галичини це зветься за повідомленням М. Зубрицького (Етн. Зб., XXXI—XXXII, с. 224) намет. Між иншим, у Галичині-ж зареєстровано народне вірування, що повішеники на тому світі мають „смеріча на о'стріть чатини д горі тїгати (за сувершок горі гороў тягне, то галузя запинат, та й буча, котре май тоўсте, носити — Етн. Збірн.. XXXI—XXXII, с. 230). Цікавий термін ялмужна (jalmużna) — на означення купи галузяя — див. Wojcicki, o. c. III, 337. Окрім того за повідомленням С. Ф. Шевченка звичай кидати щось на могили спостережено і на території Зінов'ївської округи (Богданова могила близько Новгородки, „Скеля" й „Чортова гребля" у Новгородці-ж, с. Бешбараки Рівн. р-ну, близько с. Рівного тієї-ж округи). Невиразно пише про могили з камінням на Україні Hrabowski: „Dosyć rzadko znajdują się jednak nad mogiłami naszemi kupy swalonych kamieni. W powiecie Czehryńskim, nad rzeką Tasminem, nad niskiemi mogiłami, na łąnkach położonemi, widzieć można kupy kamieni". (Hrabowski M. Ukraina dawna i terazniejsza. Kijów, 1850, I, s. 103—104). З античних авторів згадаймо ще відомості Петронія Арбітра (Сатирикон, CXIV).

Греції" [1]) та в дрібній замітці [2]). За цим разом він спиняється детальніше. Цікавий звичай, що на описи його можна потрапити уже в журналах російських першої третини XIX в., цілком заслуговує на увагу до себе. Ця праця проф. Кагарова, як і всі инші його публікації, відзначається прекрасним бібліографічним апаратом; дозволимо собі тільки нагадати тут ще прекрасний опис того-ж самого звичаю у киргизів, що його подав Т. Шевченко. Він (опис) взагалі маловідомий, хоч на нього вказував уже був небіжчик акад. Сумцов [3]): „Туркменцы и киргизы святымъ своимъ (аулье) не ставятъ подобно батырямъ великолѣпныхъ абу (гробницъ), на трупъ святого наваливаютъ безобразную кучу камней, набросаютъ верблюжьихъ, лошадиныхъ и бараньихъ костей. Остатки жертвоприношеній. Ставятъ высокій деревянный шестъ иногда увѣнчанный копьемъ, увиваютъ этотъ шестъ разноцвѣтными тряпками. Грѣшнику же, по мѣрѣ оставленнаго имъ богатства ставятъ болѣе (sic) или менѣе (sic) великолѣпный памятникъ. И противъ памятника на двухъ не большихъ изукрашенныхъ столбикахъ ставятъ плошки въ одной ночью, ближніе родственники жгутъ ночью бараній жиръ, а въ другую плошку днемъ наливаютъ воду для птичекъ, чтобы птички напившеся воды помолились Богу о душѣ грѣшнаго и любимаго покойника". (Твори Т. Шевченка вид. У.А.Н., т. IV, с. 52. Твори Т. Шевченка вид. Яковенка, К. 1911, II, с. 203—204) [4]).

Проф. Кагаров виходить з даних монгольських, тибетських та бурятських. Тут кидають каміння в горах на певному місці, щоб ушанувати гірського духа. Великі купи накиданого каміння „обо" прикрашають шматками тканини; що-року справляється бучне свято з жертвами (молоко, м'ясо). По службі відбуваються перегони, боротьба та подібні ґрища. Питання, звідки походить звичай, ще остаточно не розвязано; в літературі переважає описовий момент.

З малоазійського та критського культурного циклу ще, зазначає проф. Кагаров, відомі нам виображення кам'яних куп; звичай кидати каміння на могилу злочинців чи взагалі людей з недоброю репутацією знаємо з Біблії; те саме явище спостережувано й на мусулманському сході (с. 116). В цих випадках кидають каміння не як жертву покійникові, а як спосіб звільнитися подорожньому від утоми (сс. 116—117). Антична Греччина знала звичай ἕρμαια — кидали каміння на пошану Гермесові. Як пережитки, аналоги до звичаю зареєстровані в низці европейських країн. Переходячи до пояснінь звичаю автор наводить такі: 1) втілення в купах Гермеса — бога шляхів (Preller), купи — дорожні знаки (Welcker, Farnell) або-ж — межові (Lubbock); 2) кидають камінця — щоб об'єднатися з богом (Hartland, Haddon, de Visser); 3) кидають каміння, як прокляття, на могилу мерців, що померли наглою смертю й дух яких міг шкодити навколичній людності (B. Schmidt, H. Prott, P. Stengel, O. Gruppe). З рештою, киданню каміння надавали апотропеїчного значіння (O. Gruppe, W. Klinger, M. Murko)

Проф. Кагаров уважає, що звичаю не можна вивести з одного джерела; комплекс „обо" надто для того складний (с. 119). У всіх варіянтах обряду — одна спільна риса: соціяльно-імперативний характер; всі повинні кидати каміння чи що инше. Автор виходить з літоболії. З цієї форми кари, на думку Кагарова, пішов звичай закидати камінням могили „злих" покійників. Далі повстає віра в лихий вплив таких мерців, їх могили закидують камінням, щоб забезпечити себе від вияву лихої сили мерця (апотропеїчний момент), а з другого боку — це кидання починають трактувати як жертву мерцеві, участь у його похороні (гіластичний момент). З цих двох окремих моментів, робить висновок проф. Кагаров, і виходить катартичне значіння обряду та символіка прокляття, а з другого — жертовне значіння. Звичай кидати щось, щоб звільнитися від утоми, стоїть цілком осторонь; він ґрунтується на контагіозній магії, на вірі у можливість передати ту чи иншу властивість, доторкнувшися одніею річчю до иншої (с. 121). Пізніше ці віру-

[1]) Op. cit., c. 77 й дд.

[2]) „О значеніи нѣк. рус. и укр. нар. обычаевъ, Изв. II отд. А. Н., т. XXIII, 1918, с. 80.

[3]) Сумцовъ, Этнографизмъ Т. Шевченка, Этн. Обозр. 1913, 3—4, с. 95 дд.

[4]) Пор. цей опис з опис. Эварницкаго, Путевод. по средн. Азіи отъ Баку до Ташкента въ археол. и истор. отнош. Ташкентъ, 1893, 91 (могила святого).

вання та пов'язані з ними процедури зливаються й у наслідок маємо культ „обо", часом з якимсь локальним переказом.

От у стислому вигляді думка дослідника. Він настоює на синкретичному характері цього культа. Висновок цінний і оригінальний, фактів наведено досить.

Володимир Білий.

Дм. Зеленін, *Женские головные уборы восточных (русских) славян.* Slavia, Ročnik V, sešit 2 (303—328) та sešit 3 (535—556) 1927 р.

Розвідка проф. Дм. Зеленіна складається з отаких сімох розділів: 1) Задачи и метод исследования, 2) Прически девиц и девичьи уборы, 3) О прическе замужных женщин, 4) Наметка (убрус), 5) Рогатая кичка, 6) Кибалка, 7) Сорока.

Ще року 1924 на сторінках „Slavi'ї" (II. № 4, ст. 680—717) з'явилася розвідка Артура Габерланта „Der Hornputz. Eine altertümliche Kopftracht der Frauen in Osteuropa", присвячена головному жіночому вбранню в східній Европі. Проф. Зеленін убачає в Габерлантовій розвідці методологічну помилку: автор дослідив тільки, так-би мовити, однорідний тип головного вбрання, не сказавши нічого про двороті та инші типи, що для східніх (руських) слов'ян характерніші. В своїй статті „Головные уборы..." проф. Зеленін виправляє цю помилку, давши докладний опис головного вбрання дівчат та жінок узагалі, як українських, так і російських. Навіть більше. Автор подає певні нові методологічні вказівки; він каже, що етнографічні досліди, від форми стародавнього побуту до форм сьогочасного, стоятимуть на певному ґрунті тільки тоді, коли дослідникові буде ясна система — класифікація сьогочасних типових побутових форм та їхньої взаємодії.

У цій розвідці проф. Зеленін і ставить собі завдання систематично покласифікувати різноманітне головне вбрання східньо-слов'янських жінок та простежити, як воно еволюціонувало. На його думку, головне вбрання східньослов'янських жінок не запозичено від инших народів; сьогочасне головне вбрання бере свій початок од первісних форм, що на східньо-слов'янському ґрунті еволюціонували в иншу форму. Та й запозичені форми, коли-б вони були, треба припустити, поступінно розвивалися та змінювалися на слов'янському ґрунті. Проф. Зеленін покликується на численну літературу і сам докладно аналізує народні звичаї та вірування так чи йнак звязані з головним убранням у жінок.

Стаття цікава тим, що автор порушує низку питань що-до магічного символізму в уживанні тих чи инших форм головного вбрання.

Статтю ілюстровано відповідними малюнками. Вони дають змогу краще зрозуміти опис убрання.

Пантел. Ковальов.

А. Седельников, *Литературно-фольклорные этюды.* Slavia. Ročnik VI. Sešit 1. 1927 р. Стор. 64—98.

Стаття А. Седельнікова складається з 4-ох розділів: 1) „Псковские писцы XIV века и фольклор". 2) „К поэтике стиха про нищую братию". 3) „Стих — Похвала пустыне — по записям XVI века". 4) „Об источниках хутынского видения Тарасия Прохора". В першому розділі автор наводить цілу низку „Приписок псковских писцов XIV века". Переписуючи богослужбову книгу, псковичанин, без сорома казка, тут-же на берегах пише про такі речі, як напр. „полѣсти мытьса" або треба „поѣхати пить въ зраковицы" (передмістя Пскова), або „родиша свиниы на памѧть варвары" і т. д. А. Седельніков наводить ще багато инших цитат-записок, що яскраво нагадують римоване прислів'я, приказки, то-що. Напр.: „чресъ тыих пьють, а на не зовуть", і зараз-же продовжує гномологічно: „[к]олов[и] не летети, а ѿ местъки ту будут". Найцікавіші, на авторову думку, дописки Козьми Поповича, переписувача кількох богослужбових рукописів, серед них Паримейника 1313 р. та Пролога першої чверти XIV в. У Пролозі (д. 39, внизу) він додав: „шъх

шух голова ма болить не мочи писати а суже нощь лазмы спати". Багато ще инших текстів, псковських приписок подає автор, і все це, як він гадає, той фольклорний матеріял, що його псковські переписувачі фіксували на берегах богослужбових книжок, як от Паримейник, Пролог, Служебна Минея, Служебний Шестоднев, Ірмолотій та ин. (Уставна книжність мусіла поступитися перед людським духом). Підкреслюючи оці наведені факти, Седельніков зазначає, що „Мирская притча — выступала здесь, как тот фольклорно-литературный жанр, который легче уживался с действием жестокого закона экономии места и времени. Но что было связано техникой пергаменно-уставной книжности, уступало духу человеческому". Цей своєрідний тип псковського переписувача виховувався в певних соціяльних умовах. Умови ці Седельніков убачає в „демократизации псковской церкви", як про це яскраво свідчить місцева історія.

В другому розділі А. Седельніков розглядає статтю давньо-руської письменности, що звязана з ім'ям преп. Іларіона „Наказание к отрекшимся от мира монашеского жития ради". Він указує на ту варіяцію тексту „Наказания", яка позначається в різних списках. Надто багато змін видно в першій частині „Наказания", що особливо притягає до себе увагу „своей поэтической родственностью с духовным стихом". Автор наводить цілий уривок тексту, констатуючи не тільки звязок його з церковно-богослужбовими мотивами, а й близькість його до усної пісенної традиції, знайомої нам тільки з пізніших записів „духовных стихов". „Сюда относятся прежде всего драматические тексты, пользование диалогом с приемами устно-поэтического характера..." „Содержание стиха в общем стройно выдержанное по вариянтам, поддается очень краткому пересказу". Далі автор докладно характеризує структуру „стиха", зіставляючи його з структурою початкового джерела.

В третьому розділі Седельніков докладно зупиняється на генезі т. зв. кутеїнської „пѣсни стго Іwасафа когды вышолъ на пѹстыню", що належить до духовних „стихов", відомих під назвою „Похвала пустыне". Питання що-до походження цього „стиха" — спірне. А. І. Кірпічніков не визнає цю пам'ятку за надбання зах.-руське, дарма що текст цей уміщено при Кутеїнському (зах.-руськ.) виданні „Гистории о житии Варлаама и Иосафа", гадаючи, що вона потрапила на Південь з Півночи. А. П. Кадлубовський розходиться з Кірпічніковим у питанні що-до походження „пісні". По-перше, каже він, не ясно, з якої Півночи могла зайти пісня; по-друге, найкраща розробка чисто ліричних пісень помічається на Півдні, а не навпаки. Седельніков не погоджується з Кадлубовським, констатуючи, що пісня цілком великоруського походження, що є тексти тієї-ж „Похвалы пустыне" — значно старші, ніж кутеїнське видання. Нарешті в останньому розділі Седельніков подає характеристику повісти „О видѣнiи хутынского пономэря Тарасія". Це — одна із тих численних легенд, на авторову думку, що має за собою найяснішу історичну підставу. Під датою 1508 р. в літопис про церковні переважно події занесено відомості про м о р і п о ж е ж у в Новгороді. Це до певної міри виправданий документ тієї аналогічної картини, що становила зміст „видѣнія Тарасія". Але легендарна мотивація та образність фактів, в яку вони вилились, на Седельнікова думку, становлять зовсім окреме питання. Наукову розробку цього питання дав А. С. Орлов („Видѣніе хутынскаго пономаря Тарасія-Прохора", Чтенія въ об-вѣ ист. и древн. росс. за 1908 г., кн. IV). На думку Орлова, легенда утворилася підо впливом б і б л і й н и х о б р а з і в, а саме образів книги Езекіїля. З думкою Орлова Седельніков цілком погоджується, тільки як додаток подаючи деякі свої власні міркування що-до самого процесу легендотворчости. Седельніков керується двома моментами дослідження: 1) з'ясувати, яким таємним шляхом потрапила до „чуда" Варлаама Хутинського образність біблійно-есхатологічна; 2) відповісти на питання: звідки постала в легендотворчості певність, що мор і пожежу наслано замість страшенної потопи, що хоч і не сталася, але мусіла була спасти на Новгород. Відповіди на питання автор шукає в паремійських частинах Біблії. Мотив кари Божої, що його ми знаходимо в пареміях, переходив, на думку Седельнікова, до конкретних образів „чуда"; а це залежало від двох літературних причинків, обох — місцевого побутового характеру. Найбільше причинитися до цього могло оповідання про Новгородські „знаменія", записані в кількох літописах. Врешті, Седельніков робить такий досить цікавий висновок: „видение хутынского пономаря разделило в своем

прошлом участь многих легенд, переживших сначала значительный устный период развития. Книга дала первооснову для работы фантазии, но эта первооснова далека от того соотносительного состояния, которое позволяло бы назвать ее литературной параллелью. Двигательная сила легендарно-творчества заключалась в привлечении по сходству (и по смежности бытовой) книжных или устных источников, заполняющих, оформляющих повествованием схему".

Питання, що оце його зачепив автор, цікаве, й вимагає докладнішого та ширшого розроблення. Це — ще проблема фольклористики. І треба гадати, що дослідники фольклору, зокрема українського, збагатять нашу, порівнюючи ще молоду науку, низкою нових статтів у цій галузі.

Стаття Сєдельнікова не вражає нас якоюсь, так-би мовити, суцільністю матеріялу, якоюсь певною системою його розташування. Кожен розділ можна-б назвати окремою статтею, бо кожен з них має цілком окремий заголовок і навіть зміст. Але ця різноманітність матеріялу не шкодить суті самої статті. Завдання авторове — виявити риси „фольклорної стихії", ті риси, якими рясніли сторінки давньо-руської письменности. Своє завдання автор виконав, оскільки дозволяв обсяг його статті.

П. Ковальов.

Етнографічне непорозуміння з віршем Я. Щоголева.

У другій книжці журналу „Печать и революция" за 1928 рік вміщено статтю А. М. Смірнова-Кутачевського „Песенно-сатирические мотивы современной деревни". В першому розділі автор розглядає „частушечные сатирические колючки", в другому — „меткие ядовитые слова", в третьому — „поэтико-сатирические картины", і в четвертому — „пародии". В цьому останньому розділі фігурують „самогонные мотивы в поэзии", наводиться пародіювання відомого уривку з Некрасівської поеми „Коробейники" („Располным полна кадушечка — есть там дрожжи и мука..." і т. ин.). Далі А. М. Смірнов-Кутачевський додає: „Тема о хмельном питии всегда была популярна в старой поэзии и письменности. Причины понятны, о них не приходится распространяться. Наши стихотворения — только современные вариации. Позволю здесь привести еще одно стихотворение, элегико-сатирического характера из рукописи начала прошлого столетия. Оно характерно некоторыми штрихами". Після цього наведено текст такого вірша з вказівкою на рукопис № 32 Ростовського музею:

Невелику, небогату
кум Завил построил хату.
На пригорке у села
стала хата весела.
Он, как будто в клетке пташку,
под окном повесил фляжку...
Разве можно хоть заглазно
Отказаться от соблазна,
чтоб от хмеля час и два
не вадурела голова...
Там стоит за стойкой бочка,
приютясь близ уголочка.
В ней любимое пит..е,
то питье до дна твое.
В ней твой заработок скудный,
счастье жизни многотрудной,
сено то, что ты скосил,
все, что ждал и что просил,
урожай с родимой нивы,
дум обманчивых наплывы,
там взаимная беда,
радость, горе и нужда,
бодрость сил, коих не стало,
то здоровье, что пропало,
слезы жен и плач ребят,
драки, ссоры и разлад...
Все, что к осени за пашней
дал тебе тяжелый труд,
там топор твой и хомут.
Словом, все туда нырнуло,
все в той бочке потонуло,
а она стоит полна,
не допить ее до дна.

Для того, хто знає поезію Якова Щоголева, відразу кидається в вічі цілковита подібність, яка буває тільки в перекладах, цитованого твору до вірша Щоголева „Ши-

нок", вперше надрукованого в 1-ій частині альманаху „Рада", 1883 р., потім з варіянтами у збірнику поета „Ворскло" (1883).

„Не велику й не багату
Чоловік построїв хату, —
Та й поставив у селі
Коло міста на шпилі.

Потім він, як в клітці пташку,
Над вікном повісив пляшку, —
І, як вітер похитне,
Пляшка візьме та й кивне.

А хіба-ж воно одвіку
Тее можно чоловіку,
Щоб, як пляшка закивэ,
Не здуріла голова?

От як пляшка закиває,
Він до шинку й повертає:
Сяде, гляне в поставець,
Та й потягне гаманець, —

А вже грошей і не лічє...
Чоловіче, чоловіче!
Що в тій бочці онде є, —
Все воно до дна твоє!

Там сидить твій заробіток,
Там лежить худоба діток;
Сіно те, що ти косив,
Жито те, що Бог вродив;

Там твоя свитина сіра,
Хамути, ярмо, сокира;
Дрова ті, що ти продав,
Садовина, що збірав;

Сили ті, що їх не стало,
Те здоров'я, що пропало;
Сльози жінки, серця міч,
П'яна лайка день і ніч...

Все воно туди пірнуло,
Все в тій бочці потонуло;
А вона все теж одна —
І без верху і без дна!

Чую: вітер повіває,
Пляшку хиле та хитає;
А вона собі кива
Та до шинку зазива.

Котрий-же вірш оригінал, котрий — переклад? Матеріял для відповіди маємо цілком певний. В книзі „Стихотворенія А. Ф. Иванова — Классика", виданій як додаток до журналу „Наше время" на жовтень 1892 р. (СПБ. 1891) в циклі „съ малороссійскаго" поруч з иншими перекладами й переспівами маємо 8 віршів, про які сказано в примітці на ст. 128: „содержаніе послѣднихъ 8 стих. заимствовано изъ сборника ‚Ворскло' Я. Щоголева". П'ятий з цих перекладів — вірш „Не велику, не богату — кум Вакул построил хату" і т. и., поданий у статті А. Смірнова-Кутачевського, як поезія „из рукописи начала прошлого столетия". Не маючи перед очима рукопису, на підставі наведеного, можемо зазначити, що 1) або весь рукопис — пізніший, або 2) в нього вписувалися літературні твори аж в 90-х роках (або в 80-х принаймні, коли Іванов-Класик — після виходу „Ворскла" — міг зробити переклад). Текст, поданий у статті А. Смірнова-Кутачевського, відрізняється від тексту „Стихотвореній А. Ф. Иванова-Классика" тільки дрібними варіянтами кількох рядків (напр. „Вавилъ" замість „Вакула" „Слезы женъ и плачъ ребятъ" — замість „Слезы жонки, плачъ ребятъ") і пропуском кількох рядків. Після шостого рядку („под окном повесил фляжку") пропущено:

А над входом друг Вакул
Ветку елочки воткнул.
Ветерок свистит, крепчает,
Ветку елочки качает,
А она, маня к гульбе,
Так и тянет всех к себе...

Після рядка 26-го („Драки, ссоры и раздад") пропущено рядок (без якого дальший рядок позбавлено рими):

Там твой хлеб и скарб домашний.

В наше завдання не вволодить тут історично-літературна аналіза віршу Я. Щоголева, дуже характерного для нього і моралізаторською тематикою (пор. на ту-ж тему „Горілку") і ритмічно (пор. „У полі", „Бурлаки" та инш.), а також визначення його побутової ваги. Можемо проте занотувати, що до нього не доведеться застосувати характе-

ристику, що її дав пам'яткам давньої української літератури акад. В. М. Перетц, публікуючи в своїй статті „Изъ старинной сатирической литературы о пьянствѣ и пьяницахъ“ (СПБ. 1911 р.) вірша половини XVIII в. „Лѣкарство“ з рукопису Церк.-Археол. Музею при Київській Духовній Академії. „Здѣсь пьянство“, писав В. М. Перетц, — „не роковая сила, съ которою борьба порою невозможна человѣку всякаго чина: авторъ бодро и шутливо трактуетъ свой сюжетъ, предлагая суровую ,сальвацію' пьяницамъ. Все стихотвореніе проникнуто характернымъ для малоруссовъ юморомъ и обличаетъ не конкретные случаи пьянства разнаго чина людей, а вообще пьянство, какъ порокъ, поддающійся исправленію путемъ воздѣйствія, о которомъ даже обличители XV в. не рискуютъ упоминать, не надѣясь на его цѣлительную силу“.

У вірші Щоголева „гумору“ не знайдемо. А. Смірнов-Кутачевський мав підстави говорити про „элегико-сатирический характер“ віршу, що автор його залишивсь йому невідомий... Але зовсім безпідставно вміщено цього вірша в розділ „пародий“ і взагалі немає рації звязувати його з „песенно-сатирическими мотивами современной деревни“.

П. Филипович.

„*Пермский краеведческий сборник.* Издание кружка по изучению Северного края при Пермском Университете. Под общей редакцией проф. П. С. Богословского. Вып. II. К десятилетию Пермского университета. 1926 г.“. Стор. 1—84. Ціна 1 крб. 50 к. і „Вып. III. К десятилетию Октябрьской Революции. 1927 г.“. Стор. 1—120. Ціна 1 крб.

Вивчення Північного краю де-далі більше зацікавлює тубільних краєзнавців. Останніми часами, як вийшов у світ перший краєзнавчий збірник (1924 р.), розпочав систематично працювати і краєзнавчий гурток при Пермському університеті, з своїм керівником проф. П. С. Богословським на чолі. Ще в передмові до першого збірника проф. Богословський відзначив „тот огромный и многогранный научно-краеведческий интерес, какой представляет изучаемый нами богатый край — Урал, Прикамье и хмурый, но милый Север“. Цю „многогранність“ зацікавлення найбільше виявляє II випуск збірника. Зміст його присвячено археології, етнології, історії місцевої культури, господарства й суспільности місцевого краю. Книжка складається з чотирьох великих розділів: I. По археологии местного края. II. По истории местной культуры, хозяйства и общественности. III. По антропологии и этнологии местного края (народный быт, творчество, язык). IV. Разное (информацион. отдел). З окремих статтів, що мають суто фольклорно-етнографічний інтерес, треба відзначити такі: П. С. Богословського: „Из местных историко-литературных разысканий“, де автор відзначає велику ролю апокрифічної літератури в народній творчості. „Изучение письменности и народной словесности, — каже автор, — дает нам право говорить об исключительном значении апокрифических представлений в др.-русск. творческом сознании, о глубоком проникновении их в него“ (ст. 17). Між иншим автор указує на великий звязок Пермського народнього фольклору з давніми рукописними творами. А тому останні можна як-найкраще вивчити тільки на підставі глибокої аналізи народнього фольклору. „Даже фраза из области народного творчества, — каже автор, — подвергнувшись научному анализу, приобретает большое историко-литературное значение, указывая на соответствующие возможные книжные и рукописные источники“ (24 ст.).

В другій статті „Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа“ проф. Богословський подає докладний опис весільного ритуалу на тлі селянського життя. Тут автор публікує численний пісенний матеріял. Слід ще вказати на статтю В Серебряннікова „Из солдатских песен б. Оханского уезда“, де подається чимало варіянтів пісенної творчости з салдатського життя.

В III випуску найбільше місця забирає стаття знов-же-таки проф. Богословського „К номенклатуре и топографии свадебных чинов“ (про це див. окрему рецензію, В. В. Білого).

Автор подає численну номенклатуру різних чинів весільних, усіх тих осіб, що мають певний стосунок до весільного ритуалу. Тут автор використовує й величезну літературу. Праця проф. Богословського безперечно цікава й цінна, як багатющий матеріял для дослідників весілля взагалі. Між иншим автор наприкінці статті, в своїх висновках відзначає, що весільний ритуал швидко вимирає, надто вже за доби пореволюційної. Факт цей безперечний, і це треба мати на увазі, поспішивши збирати, зокрема, й український весільний матеріял, бо вимирання весільного матеріялу на Україні наближається швидким темпом. Не менший інтерес викликає друга стаття П. Богословського „Пермские сказания о картофеле". Історія культури дає чимало прикладів з того, як на ґрунті забобонів ті чи инші новини — запозичення натрапляли на опір, спричиняючись до появи низки відповідних легенд і навіть до бунтів. Поява картоплі в нас і в Росії зародила теж чимало легенд і бунтів. „Принудительная культура картофеля в России — каже проф. Богословський, — вызвала реакцию, проявившуюся и в виде физического противодействия и в виде создания одиозных сказаний о картофеле, так же, как и появление табака и водки вызвало ряд легенд о происхождении от дьявола на погубление душ христианских" (ст. 95). Автор наводить іще низку праць, присвячених аналізі повістей і легенд про походження картоплі („от срамных частей"), вказуючи на те, що легенди ці мають до певної міри генетичний звязок із легендами про походження тютюну. Проф. Богословський подає список пермських „сказаний о картофеле", що мають дещо з нових даних про походження картоплі. Нарешті, треба вказати на статтю того-ж-таки автора „Обработка льна и ,копотиха' в Добрянском районе Пермского округа".

Стаття складається з двох частин: 1) „Обработка льна", де автор подає докладний опис обробки льону і 2) „Копотиха", тоб-то гуртова робота, коли дівчата збираються й працюють не за плату, а за частування [1]).

На „копотихах" співається багато пісень. В статті й подається чимало варіянтів цих пісень. Бувають і грища. Що-до „копотихів" взагалі, то, на авторову думку, грище це мало колись аграрний характер, з деякими еротичними елементами. Останнє пояснюється тим, що на „копотихах" до дівчат приходили й хлопці. Це, до певної міри, нагадує наші вечерниці.

Я тут відзначив тільки матеріял суто фольклорно-етнографічний, не зачіпаючи тих ширококраєзнавчого характеру матеріялів, що на них багаті оці два випуски. Матеріял — різноманітний і цінний.

П. Ковальов.

Musikalischer Pinkes. Nigunim samlbuch fun jdischn folks-ojzer mit tekst un derklerungen gesamlt fun A. M. Bernschtejn. Arojsgegebn fun der Wilner jdischer Historisch-etnografischer geselschaft ojf dem nomen fun Sch. An-sky. 98 + XXVIII. Erschter buch. Wilne 1927.

Вже тридцять років тому, як дослідники звернули увагу на єврейські народні пісні їхні особливості та вартість, і зацікавилися їми.

1900 року, вперше збирач єврейських народніх пісень П. С. Марек прочитав доповідь про єврейську народню пісню [2]). Відомий музика Ю. Д. Енгель (1868—1927) пояснив музичну структуру і специфічність єврейського народнього мелосу та демонстрував низку зразків у своїй обробці. Під той час Лео-Вінц (Берлін) теж збирав єврейські народні пісні, nigunim (пісні без слів) та ин. [3]). 1910—12 р. спеціяльна етнографічна комісія (З. Кісельгоф, Л. Камінський, Шалит та ин.) виїжджала по

[1]) На Україні, зокрема на Поділлі, таку гуртову роботу можна спостерегати коло обчищування кукурудзи, що зветься „лупиця".

[2]) У колишньому московському Тов-ві Природознавства, Антропології та Етнографії.

[3]) Відомий етнограф Ідельсон збирав єврейські релігійні виспіви поміж східніх евреїв.

різних маленьких містах та збирала за допомогою фонографу пісні, nigunim, танки, танці, то-що.

Але досі видано лиш невеличку частину з цього матеріялу: „Еврейскія народныя мелодіи, записанные гг. Шалытомъ и Копытомъ. Собственность об-ва еврейской народной музыки". Два літографовані зшитки, 38 нумерів. Час видання не визначено (1910—14).

Окрім того досі видано такі збірники:

1. J. L. Kahan. Judische folks-lider mit melodies. Ojs dem folks mojl gesamlt. Nju-Jork — Warsche. Internazionale bibliotek 1912. B. I, II.

2. M. Kipnis. 60 folks lider mit notn. fun M. Kipnis u. S. Seligfeld's konzert-repertuar. Farlag A. Gitlin. Warsche. (Збірник не етнографічного характеру; поміж 60 пісень є 11 зложених од різних композиторів).

3. M. Kipnis. 80 folks lider. Zwejte tejl. Farlag A. Gitlin. Warsche. Час видання двох останніх збірників не визначений.

4. Arbajt un Frajhajt. Samlung fun lider, wos sanen entschtanen in folk in der zajt fun der „frajhajts-bawegung" in zarischn Rusland. Werter un melodieś gesamlt un derklert fun Schmuel Lehman. Warsche 1921 (52 мелодії).

5. Ganowim-lider — mit melodies, gesamlt fun Schmuel Lehman. Farlag P. Graubard. Warsche 1928 [1]).

Деяку частину зібраного матеріялу було видано не як фольклор, а в художній обробці композиторів. У цих творах композитор на першому місці, а народній момент є лиш основа. З цих творів дістати відомості про час, місце та характер, то-що, народнього мистецтва неможливо. Окрім того, видано тільки такі твори, які можна виконати на концертовій естраді, і тому сюди не ввійшли цілі відділи народньої творчости, як semirot (субітні та святкові застільні пісні на тексти середньовічних поетів — „пайтанім"), хасидські nigunim, „клезмерські" (клезмер-весільна музика) твори, та ин.

Тому розглядане тут видання „Musikalischer Pinkes" звертає на себе особливу увагу, як перша поважна спроба виявити еврейський музичний фольклор у своїй самобутній, простій, та все-ж багатій і барвистій формі. У збірник увіходять 243 нумери. З них:

Semirot на п'ятницю ввечері		67
„	„ субітній обід	48
„	„ суботу ввечері	11
„	до „Hagada" на Пейсах	22
„	святкові	7
Lomdische nigunim (пісні знавців релігійної письменности)		19
„ „ „ „ „	„ на тексті	9
„ „	пісні „коганів"	10
„ „	хасидські та народні nigunim	31
„ „	танцівні nigunim	19

З цього видно, що Semirot усякого роду в збірнику на першому місці (155 з 243) і зробив це збирач правильно, бо музична частина Semirot заслуговує на велику увагу.

Як відомо, еврейські середньовічні поети „пайтанім" (форма множини, в однині — „пайтан") пристосовували свої тексти до певних мелодій (часто до популярних не-еврейських), щоб пісню легше можна було сприйняти та швидше поширити [2]). Далі процес іде навпаки, себ-то: до певної кількости канонізованих текстів (надто субітніх) складаються нові мелодії. Так автор дав до „Menucho Wessimcho" — 14 різних мелодій, „Joh riben" — 13, „Zur mischelo ochalnu" — 16. Semirot дають багато матеріялу для характеристики музичних уподобань тієї чи тієї країни, міста, містечка, рабинського двору, групи хасидів, то-що. Можливо, що найдуть ці мелодії, які спочатку були пристосовані

[1]) Всі титули подано тут у транскрипції; в оригіналах ужито еврейського письма.

[2]) Dr Jzchok Schiper. Jdische folks dramatik bis 1750. ss. 63 u. w Varlag „Kulturlige". Warsche 1928.

до Semirot, особливо в тих краïнах (Німеччина, Франція, Еспанія та Голандія), де їх поети склали.

Коли відділ Semirot подав автор у достатній кількості, так що можна мати певне уявління про цей рід співу, то инші відділи дуже малі і тому, на нашу думку, не було рації запроваджувати стільки різних відділів.

„Клезмерським" творам треба було-б приділити найбільшу увагу. Така невеличка кількість зразків, до того не досить характерних, яку подано в цьому збірникові, не дає належного уявління про цей рід творчости. Краще було-б збільшити кількість хасидських nigunim (цей відділ значно покращав-би), а „Клезмерські" твори дати в достатній кількості в другому збірникові.

На жаль, збирач не використав можливо кращих метод роботи, дарма що витратив багато енергії та праці. Шкода, що ввесь матеріял записано без фонографу. Давніше, оскільки народня інтонація існувала скрізь серед евреїв, нас могла задовольняти всяка, навіть приблизна графічна фіксація живого звукового матеріялу. Тепер-же, коли народня пісня зникає, потрібна як-найточніша фіксація, як інтонаційної, так і метричної фактури фольклору. Збирання фольклору на фонограф дає матеріял і для постійної фонограмотеки. Це вже давно відомо всім етнографам.

Автор робить зауваження в своїй передмові, як важко записувати від співаків з народу. Записувати з першого разу неможливо, а в повтореннях (надто речитативу, як пісні вчених, то-що) співаки роблять зміни. Фонограф тут стає в великій пригоді.

Окрім того, наша европейська темперована система не має можливости фіксувати всі народні інтонації. Навряд чи можна припустити, щоб еврейський народній мелос легко було пристосувати до темперованої системи.

Треба ще підкреслити неправильний підхід збирача до варіянтів. Автор дає той варіянт (окрім декотрих випадків), що відоміший. До варіянтів треба підходити не як до зіпсованого оригіналу, а як до окремого виду оформлення певних моментів, і вони дають можливість краще виявити ладову та ритмічну структуру в народній психіці.

Замало подано відомостей про час, місце де співалися пісні, та народніх співців-митців, як Яків Телехановер, Йосип Беньомин, wilner balebessl, то-що. Слід такі відомості збирати. Поняття „колись" („Amolike jorn") треба було-б більш-менш виточнити.

Автор спитується аналізувати декілька пісень на підставі ладів, що їх уживають кантори та музики:

1. „Jschtabach — gust" теж „Mogen-owes-gust": a, h, c, d, e, f, g, a — a, g, f, e, d, c, b, a.
2. „Jekum-purkon gust" g, a, d, h, c, d, e, f, g — g, f, e, d, c, b, a, g.
3. „Mi-scheberach gust" a, h, c, d, e, f, gis, a — a, g, fis, e, dis, c, h, a.
4. „Ahwoh-rabo gust" теж „Frejgisch" g, as, h, c, d, es, f, g — g, f, es, d, c, h, as, g.

(Ці назви ладів походять од початкових слів молитов, що їх мелодії правлять за тип ладу).

Не зважаючи на зазначені хиби, все-ж треба визнати збірник за не аби-яке явище на нашому обрії, варте як-найбільшої уваги еврейського (і не евр.) музики, етнографа-дослідника та композитора, бо матеріял, що там зібрано, досить яскравий та цікавий.

Збірника видано гарно.

М. Береговський.

Крестьянское искусство СССР. Сборник секции крестьянского искусства комитета социологического изучения искусств. II. 1928. „Academia". Ленинград, ст. 280 + XXIV.

Наслідки етнографічного зацікавлення й чималої наукової праці в цій галузі дедалі збільшуються в Москві та Ленінграді. Нам доводилося вже зазначати це трохи раніш; тепер звернемо ще увагу на 2-гу книжку „Секции крестьянского искусства при Ленинградском Государственном Институте истории искусств".

Не дуже велика, але змістовна книжка ця подає такі статті: К. К. Романов, Жилище в районе реки Пинеги, 7—32; А. М. Астахова, Заговорное искусство на реке Пинеге, ст. 33—76; И. В. Карнаухова, Суеверия и бывальщины, ст. 77—97; Е. В. Гиппиус, Культура протяжной песни на Пинеге, ст. 98—116; Н. Колпакова, Свадебный обряд на р. Пинеге, ст. 117—176; З. В. Эвальд, Песни свадебного обряда на Пинеге, ст. 177—187; Е. Э. Кнатц, „Метище" — праздничное гулянье в Пинежском районе, ст. 188—200; И. М. Левина, Кукольные игры в свадьбу и метище, ст. 201; В. Н. Всеволодский-Гернгросс, Крестьянский танец, ст. 235—48. Предварительные замечания к фоно-расшифровкам, ст. 250; условные обозначения, ст. 250. Нотные примеры, ст. I—XXIV.

Ці статті опрацьовані в Ленінграді, але їхній зміст є далеко не ленінградський: тут ми бачимо тільки частину наукової подорожи 1927-го року до Архангельської губерні по рр. Пінезі та Мезені; 1927 р. сюди їздили голова Секції Інститута К. К. Романов та 15 з ним инших осіб з фотографом та кіно-оператором (див. примітку 2 до ст. 8). Пінезька група експедиції записала: билін та духовних віршів — 81; пісень — 375; частушок — 1197; казок — 400; замовлянь — 163; загадок — 357, „а всего, включая прочие мелкие жанры, около 2700 номеров словесных материалов; кроме того записано 6 вариантов свадебных обрядов, 4 празднества, 30 игр и 19 гаданий; обмерено домов — 7; амбаров — 2, часовень — 1. Сделано на кальку 203 различных узора набойных досок при 18 изученных набойных мастерских. Сделано 85 красочных копий с деревенских росписей; записано и частью зарисовано 79 костюмов, а также выполнено большое количество мелких набросков, зарисовок и красочных заметок... Фотографирование дало около 250 фотографических снимков различного содержания, иллюстрирующих местность, постройки, костюмы, быт, празднества, обряды и типы населения. Мезенской группой... собрано: свадебных обрядов — 8; похоронных обрядов — 4; пародийных свадебных обрядов — 2. Описано 5 праздников; 7 самодеятельных театров; 4 святочных гадания. Собрано песен —285, частушек — 42... Сделано рисунков и набросков — 132; снято до 600 метров кино и выполнено 35 фотографических снимков" (див. 2 примітку до ст. 8). На все це потрібні були чималі гроші і вони знайшлися, тимчасом як у нас витрати на етнографію починають уже скорочуватися! Які за таких умов можуть бути наслідки для нас — не важко зміркувати.

Звичайно, поки-що в другій книзі „Крестьянского Искусства" використано не всі матеріяли експедиції; тут ми маємо переважно Пінезькі матеріяли, уважно оброблені почасти вже в Ленінграді за допомогою відомих знавців і численної наукової літератури. Подаючи послідовно факти останнього часу, дослідники та дослідниці зазначають місцеві пережитки давнього, не раз торкаються відповідних особливостей по инших частинах нашого Союзу, навіть иноді більш-менш докладно розглядають походження цих особливостей, намічають завдання для дальших розвідок. Добре підібрано й численні малюнки в книзі.

Акад. А. Лобода.

Финноугорский сборник. Труды Комиссии при Академии Наук СССР по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. 15, I—IV; 1—348. Л. 1928.

Збірник праць називаної Комісії складається з таких статтів: 1) С. Ф. Ольденбурга, Передмова (III—IV); 2) Д. А. Золотарьова, Обзор русских антропологических работ по финноугорскому населению СССР (1—26); 3) Н. Н. Поппе, Этнографическое изучение финноугорских народов СССР (27—76); 4) Д. В. Бубриха, Финноугорское языкознание в СССР (77—134); 5) А. В. Шмидта, Археологическое изучение древностей севера СССР (135—242); 6) А. Н. Андреева, Обзор русских исторических работ по изучению финноугорских народностей СССР (243—329) і 7) Д. А. Золота-

рьова, Карта расселения финноугорских народностей СССР (330—334). До змісту додано покажчики: а) „Личных имен" (335—346) і б) „Народностей" (347—348).

Передмова акад. С. Ф. Ольденбурга підкреслює важливість вивчування фінських народностей передовсім через те, що ці народності мало досліджені (в Пипіна А. М. в його „Истории русск. этногр." їм не приділено окремого місця), а по-друге, через те, що ціла низка властивостей їх мови та побуту починає заникати під нівеляційним впливом культури та освіти. Ось із цієї засади виходячи, р. 1927-го при Комісії для вивчування племінного складу СРСР було утворено „Русско-финскую секцию", а Збірник (вип. 15) є наслідок її колективної праці. Кожна з статтів збірника, подаючи бібліографію з даної галузи (список праць), разом з тим подає й вичерпливий критичний огляд дослідів.

Своєю стислістю й систематичністю, чіткістю та виразністю на першому місці треба поставити статтю: Д. А. Золотарьова „Обзор русских антропологических работ по финноугорскому населению СССР". Золотарьов покликується на працю В. Бунака — одного з видатних дослідників-антропологів, і ставить як основне завдання вивчувати та збирати кістяні останки попередників сьогочасної людности; бо тільки це й може дати міцнішу підвалину для певних тверджень що-до основних питань етнічної антропології й етнології СРСР. Вважаючи це завдання за неминуче потрібне з погляду філології, слов'янознавства й народознавства і виходячи з того, що інтерес вивчування окремих груп нерівномірний, Золотарьов додає як особливе завдання — організацію вивчування фінських жінок. Нарешті він зазначає окремі антропологічні типи й для прийдучого формулює такі завдання: „уточнение типологичных характеристик, установление пределов и степени распространения отдельных типов, изучение иконографии, пропорций тела и конструкции типов, систематическое изучение их связи с типами, составляющими окружающее финнов население, и с предками вплоть до палеолита" (стор. 21).

В статті Н. Н. Поппе маємо в історичному аспекті огляд етнографічних вивчувань фіноугрів, а саме: західніх фінів (ести, іжори, водь, карели та ин.), лопарів, волзьких фінів (мордва і череміси), пермських фінів (зирян і вотяків) і угрів. В огляді подетальзовано окремі питання залежно від кожної групи племін, зазначено праці окремих діячів, а так само тих галузів етнографії, в яких діячі працювали, вивчуючи етнографію відповідних племін. На превеликий жаль, дослідника в галузі фінської етнографії не може задовольнити загальна формула огляду, обмеженого розрізом хронологічним та вказанням на діячів, що вславилися своєю працею. Не помічаємо певних звідомлень на те, що саме з ділянки матеріяльної культури і що саме з духової вивчено, і що залишилося недосліджене.

Куди докладніші, а тому певною мірою незрівнянно кращі, ніж ст. Поппе, статті А. В. Андреєва і А. В. Шмідта. Тісно пов'язані спільністю основних завдань археології та історії, статті цих авторів можна поєднати вичерпаністю й глибиною аналізи матеріялів, на ґрунті яких їх складено, та певністю метод огляду. Стаття Шмідтова доповнює прогалину в ст. Поппе, докладно розповідаючи про ідеологію таких етнографів, як Ходаковський, Чубинський, і освітлюючи початкові моменти наукової праці. Коли згадати ще про широкий маштаб наукового критичного огляду й певно окреслені проблеми майбутньої наукової праці (для історії — вишукування й видавання невиданих і невідомих матеріялів, і для археології — освітлення життя північної смуги і поширення дослідів над низкою елементів передісторичних культур), то малюнок буде повний та вичерпливий. Нарешті праця Бубриха про фіно-угорське мовознавство зазначає головні періоди в розвиткові цієї галузи; за цим періодом подається критичний огляд праць найвидатніших діячів (Шегрена, Кастрена і Відемана, а з новіших Веске, Андерсона і нарешті Шахматова, Корша та Соболевського), і остаточні підсумки; огляд торкається двох основних моментів збирання матеріялів і опрацювання їх, — а остаточні підсумки торкаються тільки праць, що складено їх перед революцією. Що-ж до праць, складених за часів починаючи з революції, то автор тільки зазначає їх і ухиляється від підсумків, вважаючи це за справу передчасну.

В'ячеслав Камінський.

„*Север*" № 7—8. Издание Вологодского Общества изучения Северного края. 1928. Вологда, ст. 1—325 in 16°, ціна 2 крб. 50 коп.

На початку цього часопису редакція „Севера" містить свою невелику вступну статтю (1—4), де вона стисло накреслює головні моменти історії розвитку: „Вологодского Общества изучения Северного Края", скорочено ВОИСК, починаючи з 1909 р. і до останнього 1928 р. та зазначає ті основні керівні принципи, яких додержується редакція, видаючи один з найбільших у СРСР краєзнавчих часописів. За основну і першу мету свого часопису ВОИСК уважає: „продукційне вивчення краю та пропаганду ідей нового радянського краєзнавства" (3), для чого в свойому „органі наукового північного краєзнавства" воно надає місце таким відділам: 1. Оригінальні статті про всі питання північного краєзнавства. 2. Краєва хроніка. 3. Бібліографія (2). Окрім того редакція не має наміру обмежувати себе виключно науковими статтями і хоче деколи вміщувати такі матеріяли, що в художній формі висвітлюють картини природи, життя та побуту місцевого краю (3). Вся ця коротка передмова редакції мало не вичерпливо визначає основні засади ВОИСК та напрямок його праці. Але в загальному переліку відділів цього часопису ми не знаходимо того матеріялу, що відповідає нашому розумінню фольклорно-етнографічного дослідження північного краю, хіба за винятком тільки одного оригінального фейльєтона Ф. Ліблікмана: „Из быта Лежи" (247—259). Цей цікавий та дотепно написаний краєзнавчий фейльєтон знайомить нас з своєрідним побутом сьогочасної північної селянської молоди, що своїми звичаями та поводженням нагадує поширене тепер „блатне" товариство, — де ніж, бійка, пиятство, револьверні постріли, є ознака парубоцької мужности та хоробрости, а так само знайомить нас з тими змінами, що ледві накреслюються в темряві буденного сільського життя за впливом нового радянського активу молодих комсомольців. Автор краєзнавчого фейльєтону Ліблікман дуже влучно ілюструє свою статтю „частушками" новітньої формації (28 нумерів), що розгортують перед нами цікаву і мало відому побутову сторону далекого північного села.

Всі инші статті економічно-статистичного характеру мають на увазі суто-місцеві інтереси, але з-поміж них треба виділити дві статті, що мають і етнографічний характер: 1. Л. И. Андреевский, „Образование и воспитание в барской семье Вологодской губернии в начале XIX века (из архива с. Куркина)" (17—29). 2. Н. Н. Бубнов, „Техника валяльного промысла в Шуйской волости Вологодского уезда (Этнографический очерк)" (178—188).

Про все инше ми можемо тільки довідатися з відділу „Хроніка", де наведено звідомлення самого ВОИСК та його повітових відділів: Вельського, Каргопольського, Кадніковського, Тотемського, Грязовецького. Всі ці короткі звідомлення, як і вищезгадана редакційна передмова, сухо та стисло переказують про головні етапи свого розвитку, про намічені плани організаційних робіт, про розподіл на секції та про чергові теми доповідів і рефератів своїх засідань. З таких доповідей та звідомлень самого ВОИСК заслуговують уваги: 1. Доповідь у Вологді 25/V—27 члена Державної Академії Мистецьких наук О. Озаровської „Северная свадьба и северная экспедиция в Архангельскую губернию в 1921 г. (263). 2. Звідомлення про систематичну роботу над дослідженням „былинных уголков" північного краю, що провадила наукова експедиція тієї-ж Академії на чолі з відомими братами етнографами Ю. М та Б. М. Соколовими в Кен-озері Каргопольського повіту (264—265). З етнографічної сторони варті також уваги антропогеографічні досліди північного краю, що знову перевели не місцеві сили, а секретар Ленінградського об'єднання географів при Географічнім комітеті Державного інститута наукової педагогії Г. В. Горбацький (264), та досліди старовинної кахлі у Вологді, що перевів член Державної Академії Мистецьких наук А. В. Філіпов (264).

Всі инші звідомлення повітових відділів ВОИСК повторюють план Вологодського Т-ва, але вони все-ж-таки зазначають у плані своєї роботи і належне етнографічно-фольклорне дослідження свого краю (272, 273, 278, 279, 280) і навіть подають натяки та короткі вказівки про виконану вже працю та про записи — пісень, місцевого словника звичаїв, весілля, „частушок", замовлянь і забобонів (279, 280).

До речи, і про це слід зауважити, — основна маса співробітників та кореспондентів ВОИСК і його повітових відділів, як це видко з коротких звідомлень, складалася переважно, коли не виключно з педагогічного персоналу та учнів різного типу шкіл, що можливо переводили цю роботу з-за вимог шкільних програм ГУС'а, що-до використання краєзнавчого матеріялу в школі (265, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285), це так само стверджує й звідомна таблиця аматорів-краєзнавців (268).

Цікаво тут зазначити, що через цей педагогічний ухил краєзнавчої роботи у Вельському відділі повстав твердий намір видати відповідний підручник про Вельський повіт, де окрім потрібних економічно-статистично-природознавчих відомостей було-б уміщено і етнографічно-фольклорні відомості (272), а проф. Н. В. Ільїнський за активною допомогою Грязовецького відділу видав книжку: Методика краеведческих исследований. Комельское озеро и его район, ч. I. Природные условия района. Вологда 1927. 24 × 16. 120 ст. ц. 1 р. 40 к. (286) (рецензію Масальського на цю книжку вміщено в цьому часопису в відділі бібліографії на ст. 296—297).

Окрім того до відділу бібліографії в цьому часопису додані ще два покажчики: 1. „Указатель отдельных изданий по Северному Краю, вышедших в 1924—1927 гг." (306—317); 2. покажчик змісту самого часопису: „Север" з 1-го числа і до останнього, що одразу дає дослідникові північного краю солідний бібліографічний апарат, щоб з'ясувати ті або инші цікаві для нього питання.

Отже це число „Севера" № 7—8 своїм краєзнавчим змістом цілком виправдує свій намічений план: „наука должна служить жизни" (2), проте серед цих економічно-статистичних статтів хтілося-б бачити трохи більше етнографічно-фольклорного матеріялу, хоч-би в вигляді краєзнавчого фейлетону Ліблікмана, що безперечно ще збільшить і без того чималу наукову вартість цього часопису північного краєзнавства.

С. Якимович.

„Обозреватель". Орган Історично-етнографічного Товариства Грузії, на чолі якого стоїть проф. Ів. Джавахишвілі, секретар — науковий робітник С. Джанашія. Т. I. Тіфліс, 1926 р., стор. 326.

Історично-етнографічне товариство, засноване 1907 року з приватної ініціятиви грузинських археологів та громадських діячів (Юх. Такайшвилі, Ол. Сараджишвилі та инш.), до 1917 р. складалося з 509 членів, з річним прибутком 14.449 крб. 41 коп. Р. 1920 воно мало: 1) Бібліотеку (у збірці документів дуже цінні груз. рукописи на папірусі, пергамені — VII, VIII, IX, X й пізніших віків, грамоти грузин. царів XII в.), 2) Музей, 3) Фотографічний кабінет з багатою колекцією фотографій та негативів. До 1927 р. Т-во одбуло 146 прилюдних засідань, організувало до 1927 — 48 експедицій (археологічних, етнографічних, лінгвістичних), улаштовувало публічні лекції, виставки, брало участь у наукових конгресах, з'їздах, підтримувало й підтримує звязок з закордонними науковими установами. У видавничій справі товариство проробило теж доволі поважну працю. Воно мало скілька серій видань: 1) „Грузин. старовина" (акти й грамоти), надруковано 4 збірн. 2) „Грузинська народня словесність" — надруковано 2 збірники (народні пісні, прислів'я, загадки, приказки та инші), 3) „Стара грузин. література" — видано грузинські версії „Шаг-Наме", 4) „Стара Грузія" (реферати й досліди) — надруковано 4 томи. Тепер цей орган названо „Обозреватель". Видано 2 альбоми грузинської палеографії й багато факсиміле старогрузинських фресок. Тепер Т-во готує до видання розкішний альбом церковного розпису одної грузинської церкви XII віку. Орган Т-ва „Обозреватель" за царину своєї діяльности має історію, археологію, етнологію й філологію, на терені не тільки Грузії, а й сусідніх, братніх націй і племін. Журнал має відділи: 1) науковий, 2) Miscellanea, 3) літературний огляд, 4) критика й бібліографія, 5) наукова хроніка, 6) некрологи.

У першому відділі вміщено цінні статті, що охоплюють ріжні питання з історії Грузії. 1) Проф. Кор. Кекелідзе — „Головні питання хронології у грузинській історії". 2) С. Каухчишвилі, „Гелла Кессарійський про Грузію". 3) Проф. Ів. Джавахишвилі, „Значіння деяких термінів у грузинських документах". З історії грузинської церкви. 1) Ніко Бердзенишвилі а) церковний устрій західньої Грузії, б) Абхазький католікос у XIII—XV вв. (Schlussfolgerungen). „Zur Frage der Bekehrung Georgien, zum Christentum". З історії літератури: 1) Проф. Роберт Блейк, „Літературна діяльність Ефрема молодшого". 2) Сергій Горгадзе, „Головний твір Іоана Дамаскина ,Πηγὴ γνώσεως' в грузинській письменності". З мови. 1) Проф. Г. Ахвледіані, „Матеріяли до фізіології абхазьких звуків". 2) Варлаам Топурія, „Фонетичні досліди в грузин. наріччях". Потім: Сергій Макалатія, „Культ фаллоса в Грузії", з резюме французькою мовою — де подано надзвичайно цікаві обряди культу дітородного члена з відповідними ілюстраціями (брондзові статуетки знайдено 1913 р. в селі Зекарі). Георгій Читая, „Селянська сакля в с. Квабліані" (типу вітальні). Автор докладно з'ясовує принципи будівлі, дає плани, ілюструє фотографічними знімками частин саклі. Наприкінці статті резюме англійською мовою. У II-му відділі вміщено статті: 1) Ак. Шанідзе, До питання про Івана Мтбеврійського. 2) Ак. Шанідзе, Знову про манглійські написи. 3) Ак. Шанідзе, Написи у с. Арадетах. 4) Ак. Шанідзе, Криптографічні матеріяли. 5) Г. Ахвледіяні. Замітки про грузинські приголосні. У літературному огляді. 1) Г. Читая. Грузинська етнологія (1917—1926 р.).

Як бачимо, „Обозреватель" ставить на порядок денний кардинальної ваги наукові завдання у царині гуманітарних наук, а різноманітність наукових дослідів і цікавих матеріялів свідчать, як уважно наукові сили Грузії поставилися до свого завдання й як ґрунтовно узялися його виконувати. На жаль, не з усіх статтів подано резюме приступними для инших народів мовами і таким чином цінні досягнення наукової думки Грузії залишаються широким колам наукових робітників Спілки неприступні.

Ів. Лютий.

„Етнографія й школа".

(Огляд нової літератури) [1].

Той час, коли шкільне краєзнавство нехтувало етнографією й фольклором, вбачаючи в ньому „опасный уклон" — давно минув. Негативний погляд на ролю етнографії в школі повстав в наслідок невірного розуміння нових завдань етнографії. Останніми часами шкільне краєзнавство, позбувшися упередженого погляду деяких „виробничників", віддає належну увагу й етнографічно-фольклорній праці.

Ще 1926 р. вийшла в світ цікава книжка А. І. Нікіфорова, „Этнография в школе" (ГИЗ „Библиот. педагога") [2]. Доводячи величезне педагогічне значіння збирання етнографічного матеріялу, названа праця подає цінні методичні вказівки для збирачів і наводить аж 66 програм до збирання матеріялу в різних ділянках етнографії й фольклору. Зміст цієї цінної праці такий: „Загальнокультурне значіння етнографічних знаннів. Шкільне збирання й використання етнограф. матеріялу. Учитель і етнографія. Історична довідка. Загальні висновки. Деякі бібліографічні вказівки". Це перша частина праці, де автор з'ясовує педагогічне значіння етнографічно-краєзнавчої праці й з'ясовує, як саме треба утилізувати зібраний матеріял у шкільній роботі. Друга частина — „Методичні вказівки для збирачів". Тут подано загальні вказівки що-до збирання явищ матеріяльної й духовної етнографії, творів фольклору і мовних матеріялів. Третя частина, що завбільшки становить половину всієї Нікіфорова праці, подає цілу низку програм до зби-

---

[1]) Огляд шкільної краєзнавчої літератури, що вийшла до 1926 р., див. в „Етногр. Віснику", кн. кн. II і III.

[2]) Про цю працю побіжно згадує й Жураківський у зазначеному огляді (III кн. „Е. Вісн."), але вона варта більшої уваги й докладнішого огляду. *П. О.*

рання етнографічних відомостей. Самий перелік 66 програм забрав-би багато місця, а тому згадаємо тут тільки частину їх. Перші чотири програми присвячені географії, історії й антропології місцевости. Дальші 6 — про житло й одяг, 11—31 програми — побут і праця селян, міщан, то-що, звичаї й обряди; 32—47 — вірування, забобони й знання; 48—66 — мова, письмо, народне мистецтво, народня поезія, дитячий фольклор. Докладна бібліографія збільшує вартість цієї книжки. Для педагогів, надто для сільських учителів, ця праця дуже потрібна.

Із видань 1926 р., що не ввійшли в огляд III кн. „Е. В." заслуговує на увагу праця Гревса И. М. „Краеведение в современной германской школе" („Брокгауз-Ефрон" 1926, 80 ст. Ц. 90 коп.). Автор, давно цікавлячися, як поставлено справу народньої освіти на Заході (це він сам зазначає в передмові), переглянув численну новітню німецьку літературу з шкільного краєзнавства — Heimatkundlicher Unterricht і знайомить нас із його досягненнями. Спочатку Гревс з'ясовує ролю краєзнавчого підходу в школі, далі подає коротенький історичний огляд, як розвивалося шкільне краєзнавство в Німеччині (Heimatkunde), зупиняючися на двох течіях — географічній і загальній. З'ясовуючи поняття Heimatkunde, Гревс знайомить читача з поглядами Spranger'а, користуючися з його праці „Der Bildungswerk der Heimatkunde" (Berlin, 1923). У дальшому розділі — „Основні типи методичних підручників з краєзнавства" Гревс на характерніших зразках показує, як поступінно ускладнювалася й поглиблювалася краєзнавча праця на селі, в невеликому місті й у великому центрі. Зміст краєзнавчої праці на селі й програму її подано за працею H. Stieglitz'а „Der Lehrer an der Heimatschule" (München — Berl., 1921). Програма розподіляється на дві великі частини: А. Природа, В. Людина. На першому місці другого розділу стоїть етнографія. Далі Гревс розглядає працю H. Schultze, „Von der Schulstube zum Heimatort" (Langensalza, 1924), що відповідає потребам маленького міста. Етнографічні спостереження й тут мають певне місце в загальному плані краєзнавчих дослідів. Для великого міста Гревс розглядає цілу низку підручних праць Лерхе, Баттіста, Шаррельмана і инш.

На особливу увагу краєзнавців заслуговує видавництво „Брокгаус-Ефрон", що випускає цілу серію — „В помощь краеведу" — за редакц. проф. В. П. Буданова і профес. С. А. Советова. Ця серія має постачати потрібну краєзнавцям науково-популярну літературу. Передусім редакція орієнтується на шкільного робітника. За планом своїм видавництво має розробити цілу низку тем, що всебічно охоплюватимуть різні ділянки краєзнавчої праці. П'ять праць цієї серії уже вийшло (дві з них присвячено „культурознавству") і здобуло загальну досить прихильну оцінку. Видатні наукові робітники на полі краєзнавства взяли участь у серії „В помощь краеведу" і дали низку поважних, змістовних праць. Позбавлена будь-якої обмежености, серія належну увагу звертає й на етнографію. Візьмімо напр. цінну працю Д. О. Святського (вчен. секрет. Ц. Б. Краєзн.) (що здобула собі й належну оцінку — див. „Пути Коммунист. Просвещения" № 10—11, 1926; „Живая Природа" № 16, 1926) — „Фенология в краеведческой работе" (сезонные наблюдения и их обработка, справочное руководство краеведа) 106 ст. Ц. 1 р. Дарма що названа праця заголовком своїм і не належить до нашої галузи, проте останній її розділ: „Значение нар. примет в фенологии" (стор. 90—104) має тим більше значіння, що наші природники дуже не часто вдаються до етнографії, залишаючи її фахівцям-суспільствознавцям. Автор, базуючися на класичній збірці нар. прикмет А. Єрмолова („Народная сельско-хоз. мудрость". I. Нар. мѣсяцесловъ; II. Всенар. агрономія; III. Животный міръ въ воззрѣніяхъ народа; IV. Народное погодовѣдѣніе. СПБ. 1905), робить висновок, що посистематизувати всі приміти можна розподіливши їх на 2 категорії. До 1-ої він зараховує ті приміти, що в них фенологічні явища бувають прикметою одночасного наставання инших фенологічних, або метеорологічних явищ, або ознакою до початку певних с.-госп. праць. Першу категорію приміт Д. О. Святський розподіляє на 3 групи. До другої категорії за С. належать ті приміти, що в них за певним ходом фенологічних явищ передбачається врожай, або неврожай, або робиться прогноза погоди цілих сезонів. Так само й друга категорія приміт розподіляється на три групи. Така класифікація, ілюстрована численними прикладами, дає практичні вказівки

як саме треба систематизувати різноманітні нар. приміти фенологічного характеру. С. порушує також цікаве питання про наукову перевірку значіння нар. фенол. приміт, що здебільшого являють собою несвідомо набутий спостереженнями довгих поколінь досвід.

Найновіша праця з серії „В помощь краеведу" — книжка В. И. Селинова. „Культуроведение в краеведческой работе"" (История, Археология, Музейное дело) „Брокгавс-Ефрон" 1928. 136 ст. Ц. 1 р. 40 к. Призначена вона насамперед для вчителя, а так само й для всякого культ. робітника на селі. В першому розділі „Місце археології й історії в краєзнавчій праці. Педагогічна роля історичного краєзнавства" — автор визначає ролю історизму в краєзнавчій праці — „в наш час нового соціяльного будівництва (каже т. С.) без історичної перспективи, без досліду змін у минулому в техніці, господарстві, побуті, без вивчення їх взаємних звязків на тлі певного соц.-політ. укладу, нового життя не збудуєш" (9 ст.). Велике значіння має історичне краєзнавство також і для школярів, розкриваючи їм динамічний початок життя, виробляючи в них динамічний світогляд. IV розділ — „Джерела вивчення духовної культури краю в минулому й шляхи праці над ними" — для нас найцікавіший. Вивчаючи явища духовної культури, „краеведу прежде всего важны вопросы этнографического характера" — зазначає автор. Далі С. зупиняється на окремих елементах етнографічної праці. Спочатку він звертається до діялектологічного матеріялу, з'ясовуючи значіння його для історичної науки. Поміж рекомендованими програмами до збирання діялектологічного матеріялу С. зазначає й українські програми Ол. Курилової, О. Синявського і Є. Тимченка. Друге питання цього розділу — „Господарчі й правові нар. погляди" — подано невеличку анкету, наведено бібліографію. Далі автор подає вказівки до збирання відомостей із звичаєвого права, зазначаючи, що „самым полным и подходящим сборником анкетного материала с обстоятельной библиографией по обычному праву является № 1 „Збірника Соц.-Економ. відділу У.А.Н. (Програми для збирання матеріялів звичаєвого права)". Дальші питання — народнє знання, нар. поезія („действа", обряди, казки, пісні, легенди etc.). Автор скрізь подає багату бібліографію, зазначаючи, між иншим книжку Б. і Ю. Соколових „Поэзия деревни" М. 1926, що є одним із найкращих підручників у справі збирання фольклорного матеріялу. Останнє питання IV розд. — дитяча етнографія, де головним чином використано праці проф. Г. С. Виноградова. У V-му розділі (й останньому) „Місцевий друкований і архівний матеріял. Організація іст.-археол. відділу місцевого музею" — порушено питання про потребу збирати й друковані матеріяли, що мають певне значіння, як історичні джерела; подано вказівки, як складати місцевого бібліографічного покажчика; зроблено зауваження про працю над архівним матеріялом та на закінчення висловлено деякі міркування про організацію археологічного й історичного відділів у місцевому краєзнавчому музеї. Щоб ілюструвати свої міркування, автор наводить приклад, як повстав краєвий музей у м. Ромні на Полтавщині.

Праця Селинова цілком відповідає своєму призначенню — вона справді є цінний практичний підручник насамперед для сільського вчителя, що допоможе йому знайти свій шлях у цікавій праці над вивченням минулого свого краю. Її особливо слід рекомендувати цю працю українському вчителеві, — тут він знайде й цінні методичні зауваження й докладну бібліографію і, що найважливіше, — український матеріял — приклади програми, бібліографічні вказівки, навіть деякі твердження авторові — засновані на українських джерелах. А що українська краєзнавча література, пристосована до особливостей укр. життя вбога, то праця Селинова може в великій пригоді стати нашим краєзнавцям. Варто було-б навіть перекласти її українською мовою.

Із видань „Брокгавс-Ефрона" 1927 р. слід відзначити збірн. VIII. „Энциклопедии комплексного преподавания" — „Краеведческая работа при комплексном преподавании" 240 ст. Ц. 2—25. Матеріял збірника є результат. практичної праці цілої низки шкіл, що його підсумували і розробили фахівці. Тут уміщено сім праць Ігнатьєва, Селинова, Осипцева і инш. Ми зупинимося тільки на тих статтях, де порушено питання про етнографію в школі.

Осипцев у своїй статті „Краеведческ. работа детей в связи с проработкой комплекса ‚Деревня'" дотримується принципів „виробничого краєзнавства" (Ігнатьєв) і по-

глядів Крупської, проте зазначає, що цей ухил не виключає можливости вивчення й побуту, й сільської поезії, й лишків старовини і т. д.: „потому что они играют не малую роль в жизни деревни, интересуют ребят и вызывают в них самый живой отклик". „Дуже часто — каже він — виробнича краєзнавча праця приводить дітей до постановки питань, що не мають прямого виробничого значіння, напр., питання про селянські забобони, про побут etc.". Отже дитячі інтереси до етнографії ігнорувати не можна. І далі в загальному плані обслідування села маємо цілу низку етнографічних тем — забобони, весілля, казки, пісні, нар. медицина і т. д.

Колективна праця В. В. Стратена, В. І. Селинова, Г. І. Потапенка, К. М. Щербини „Комплексная тема ‚Наш город'", даючи цілому комплексові „производственную установку", не обминає проте й етнографії. Особливо в програмі VI групи є багато завдань етнографічного характеру — збирання фольклорного матеріялу, спостереження над побутом безпритульних, досліджування народніх творів, звичаїв, народніх відомостей в галузі математики, метеорології, астрономії і т. д., досліджування нац. одягу, орнаментики, складання словника діялектичних особливостей місцевої мови і т. д. Наприкінці збірн. додано великого (на 29 стор.) бібліографічного покажчика літератури з краєзнавства для вчителя-комплексника.

На закінчення зупинимося ще на одній праці — И. А. Бутин и И. Ф. Феофанов. Краеведческая работа сельской школы. ГИЗ. 1927. 84 ст. in 16. Ц. 65 к. Ця брошурка подає результати краєзнавчого дослідження одної волости Ленінградської губ. Та на жаль живої краєзнавчої праці тут не бачимо. Ця надзвичайно суха книжечка, трохи чи не вся списана цифрами, відсотками, таблицями, справляє враження звичайного статистичного бюлетеня. Тут самі анкети, подвірні карточки, статистичні таблиці і т. д. — живого-ж життя немає. Нічого так само не сказано про те, як використано цей матеріял у школі. В розділі п. з. „Обследование этногр.-экон. факторов Октябр. вол." маємо знову тільки цифри, відсотки і т. д. Про побут, етнографічні особливості (вже не кажучи про збирання фольклорних матеріялів) — тут зовсім не згадується. Однобокість, обмеженість у розумінню завдань краєзнавства, сухий „статистизм" не високо ставить цю брошурку.

На цьому закінчуємо свій огляд, — він жадною мірою не претендує на будь-яку повність, вичерпаність. Хто хоче докладно обізнатися з бібліографією питання „Етногр. й школа", — мусить удатися до бібліогр. вказівок в розглянутих працях Селинова, Ніфорова і инш.

Петро Одарченко.

Від Діялектологічної Комісії Всеукраїнської Академії Наук.

З цього 1928/29 акад. року Діялектологічна Комісія розпочинає інтенсивно збирати діялектологічний матеріял з усіх усюд, де тільки чути українське слово. На жаль, українська діялектологія — це одна з найменш опрацьованих галузей народознавства, отже з тим більшою енергією треба взятися до праці і то не тільки фахівцям, а й усім прихильникам розвитку української мови й науки про неї. Розвиватися з успіхом ця наука може, маючи широку мережу кореспондентів, надто з глухих закутків. Учителі, учні старшого віку, взагалі інтелігентні робітники на селі! На вас надія, до вас і заклик: подавайте записи народньої мови до академічної Діялектологічної Комісії, до неї-ж звертайтеся по інструкції, вказівки, як записувати, анкети, програми. На листування з Академією не треба поштових марок, тільки пишіть на таку адресу: Київ, вул. Короленка 54. Всеукраїнська Академія Наук, Діялектологічна Комісія.

ДЕ ЩО Є:

ОГЛЯДИ.

РЕЦЕНЗІЇ.

CORRIGENDA ДО НЕКРОЛОГА М. М. ГРІНЧЕНКОВОЇ.

Останні два рядки примітки „Головніша література про М. М. Грінченкову" треба читати так:

– О. Тулуб, Словник псевдонімів укр. письменників, К. 1928, сс. 11, 12 (окр. відб. з „Зап. Істор.-Філ. Відд. В.У.А.Н.").

Енциклопедичний Словник „Просвещение", т. VII.

CORRIGENDA ДО СТАТТІ НІКІФОРОВА „СЬОГОЧАСНА ПІНЕЗЬКА КАЗКА".

Стор.	Рядок	Надруковано.	Треба.
52	28 зн.	стали	перейшли в
59	11 зг.	170	170*
„	19 „	1543	1543*
„	9 зн.	295	295*
„	6 зг.	303	303*
60			за пунктом 3) в переліковій №№ Aarne треба читати такі цифри з зірками: 1740*, 75 ***, 834*, [840*], 844*, 925*, 953*, 954*, 1409*, 1535*, 1544*, 1578*, 1732* та в дужках [796*].
63	2 зн.	напевно	неповна
65	4 зг.	[235]	[295]
66	2 „	3	три
66	13 зн.	Жил	Жили
„	2 „	Úvodni	Úvodni
70	15 зг.	303	303*
71	14 зн.	1543 (гребінь)	1543* („Чесалка")
72	11 зг.	250	450
„	7 зн.	832	882
73	11 зг.	артизм	артистизм
88	19 „	„соударкам"	„соўдаткам"
90	7 „	Курнаков	Курпаков

1925 р.

1. Абрамов Ив. Кружок краеведения в м. Вороне̂же на Черниговщине. ж. „Известия Центрального Бюро Краеведения", под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Ленинград, ч. 4, ст. 105—106.

2. Алексеев М. К вопросу об этнографических работах Де-ля-Флиза. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Укр. Акад. Наук". 1925, ч. 2—3, ст. 172—179.

3. Артем'євський А. Організація та наукова робота з'їзду. [Перший Всеукраїнський з'їзд по вивченню виробничих сил та народнього господарства України]. ж. „Життя й Революція". Київ, ч. 1—2, ст. 31—37.

4. Б. Студентство приймається до праці в справі краєзнавства. Газета „Більшовик". Київ, ч. 102.

5. Бабак М., Ризаков Е., Рябков П. Відгуки з нашого краю. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Україн. Академії Наук". 1925, ч. 2—3, ст. 111—114.

6. Базилевич В. Историческое Общество Нестора Летописца в 1924 и в первой половине 1925 г. ж. „Изв. Ц. Б. Кр.", п. р. ак. С. Ф. Ольденбурга. Л., ч. 4, ст. 108—109.

7. Белецкая В. Первая Всеукраинская Краеведческая Конференция. ж. „Изв. Ц. Б. Кр.". Л. ч. 4, ст. 122—123.

8. Білий В. Забута справа (Етнографія й сільський вчитель) ж. „Зоря". Катеринослав, ч. 3, березень, ст. 20—21.

9. Богусевич Ф. Підсумки 1-ої Всеукраїнської Конференції Краєзнавства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 6—7.

10. Бюлетень Кабінета антропології та етнології ім. Хв. Вовка. У.А.Н. Київ, ч. 1. [Повідомлення про Одеську Комісію Краєзнавства при У.А.Н., про Катеринославщину, Донеччину, Харківщину, Полтавщину, Чернігівщину й т. н.].

11. Бюлетень Організаційного Комітету з'їзда в справі дослідження продукційних сил та народнього господарства України. Додаток до Бюлетеня Наркомосвіти № 2. Народ. Ком. Освіти, Харків. Числа 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 і 11—12. [В кожному по 16 ст. окрім № 11—12, де 31 ст.] [По краєзнавству див. між иншим: в ч. 6. Постернак С. Краєзнавство, розвиток продук. сил України й бібліотеки. В ч. 8. Лобода А. акад. Краєзнавство на Вкраїні, його минуле та сучасні завдання при будуванні нового життя. В ч. 9. Шарлемань М. Краєзнавчі орган. та установи України, їх характер, і значіння в справі вивчення продукц. сил. В с. 11—12. Лазарис. Молодь в справі вивчення України].

12. В. Д. Охорона пам'яток мистецтва, старовини й природи на Україні ж. „Культура і Побут", Х. ч. 2—7.

13. В. О. Краєзнавча праця на етнологічно-краєзнавчій секції Н. Д. К. іст. укр. культури, в звязку з працею по инших організаціях. Краєзнавчий студентський осередок Х.І.Н.О. ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 5, ст. 177—178.

14. В. О. Перша Всеукраїнська Краєзнавча Конференція 28—31 травня 1925 р. ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 6—7, ст. 293—296.

15. Варнеке А. Экскурсии в Одесский Историко-Археологич. Музей (краеведческие задачи обществоведения) ж. „Наша Школа". Одеса, ч. 3—4, ст. 52—55.

16. Ветухов О. Краєзнавство. Перші кроки практичної роботи по краєзнавству. „Культура і Побут". Х., ч. 44.

17. Його-ж. Мовознавство та краєзнавство. „Культура і Побут", Х., ч. 26.

18. Його-ж. Початок нового напряму в україн. етнографії [про звязок з краєзнавством]. ж. „Нова Книга". Х., ч. 9—10, ст. 32—34.

19. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н., ч. 2—3, 269 + II н. ст.

20. Волков Р. М. Етнографічні матеріяли. „Вісник Одеськ. Комісії Краєзн. при У.А.Н., ч. 2—3, ст. 244—256.

21. Його-ж. Звіт про діяльність секції етнографічно-діялектологічної [Одеської, Комісії Краєзн. при У.А.Н.] „Вісник Одеськ. Комісії Краєзн. при У.А.Н", ч. 2—3 ст. 166—168.

22. Вторая Всесоюзная Конференция по Краеведению (9—14 декабря 1924 г.) [беруть участь представники України] ж. „Краеведение". Госизд. М. [и] Л., 1925, том II, ч. 1—2, ст. 99—107.

23. Второе Совещание по краеведению отделения изучения природы СССР. Госуд. Тимирязев. Научно-Исслед. Институт. изд. „Северный Печатник", Вологда, 15 ст. Государств. Тимирязевский Научно-Исслед. Институт. Отдел изучения природы СССР. Серия I, Отд. VII, вып. 3. [Є тези й резолюція на доповідь Лазариса: „Краеведение на Украине и его перспективы"].

24. Герасименко В. До етнографічної діяльности Руданського. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", ч. 2—3, ст. 262—265.

25. Городецкий Б. На новых путях краеведения, ж. „Северно-Кавказ. край". Ростов на Дону, ч. 4—5.

26. Грушевський Мих. акад. Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріялу як відповідальне завдання. ж. „Україна". ДВУ. Київ, ч. 5, ст. 4—14.

27. Д-ський С. Перспективи краєзнавчої праці студентства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 4—5.

28. Данковська Р. Друга всесоюзна конференція по краєзнавству в Москві, ж. „Шлях Освіти", Х., ч. 4, ст. 230—231.

29. Дашевский А. Пролетарск. студенчество и краеведение. Газ. „Студент-Краєзнавець". Х., 15-II 1925 р.

30. Дложевський С. Ернест Романович Штерн. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 99—101.

31. Його-ж. Звіт Бюра Комісії. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 1—4.

32. Його-ж. Звіт з діяльности [археологічної] Секції. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 45—48.

33. Дубняк К. Бібліографічно-бібліотечна праця сільсько-господарського Наукового Комітету України", ж. „Нова Книга". Х., ч. 4—6, ст. 75.

34. Його-ж. До стану краєзнавчої праці на Україні. „Культура і Побут", Х., ч. 42.

35. Його-ж. Краєзнавство на Україні, його минуле й сьогочасні завдання, коли будується нове життя, ж. „Культура і Побут", Х., ч. 5.

36. Його-ж. Програм краєзнавства для курсів педагогічної перепідготовки вчительства „Перепідготовка Вчительства України", збірник мат. за ред. Е. А. Равича-Щерба. ДВУ [Х.], ст. 165—177.

37. Його-ж. Російська Академія Наук і Україна, ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 5, ст. 184—185.

38. Його-ж. Сучасне завдання краєзнавства, ж. „Культура і Побут", Х., ч. 6.

39. Його-ж. Що таке краєзнавство, ж. „Червоний Шлях", Х., ч. 6—7, ст. 224—237.

40. Його-ж. Що таке краєзнавство. Газета „Пролет. Правда", Київ, ч. 143.

41. Загоровский Е. А. Е. П. Трифильев (некролог) „Вісник Одеської Комісії Краєзнав. при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 117—119.

42. Записки етнографічного товариства. Книга I. У.А.Н. Київ, 63 стор.

43. Из деятельности ОЛИКО за 1924 г. „Известия О-ва любителей изуч. Кубан. края", под ред. проф. Б. М. Городецкого. Вып. IX, Краснодар, ст. 235—238.

44. Известия Воронежского Краеведческого Общества (краеведческий ежемесячник). Изд. Воронежск. Губполитпросвета. Воронїж, 1925 р. (з липня) №№ 1, 2, 3, 4, 5, 6 (14, 24, 24, 24, 24, 16 стор.).

45. Известия Общества любителей изучения Кубанского Края, под ред. профессора Б. М. Городецкого. Вып. IX, Краснодар. 238 стор.

46. К. В. Краєзнавство в Чернігові, ж. „Червоний Шлях", ч. 3, ст. 254.

47. Клочков М. В. проф. Краеведческая работа в станице на Кубани. „Известия О-ва Любителей изучения Кубанского края", под ред. проф. Б. М. Городецкого. Вып. IX. Краснодар, стор. 115—142.

48. Коваліužський А. Етнографія та етнологія. [За доповіддю, читаною на Етнологічно-краєзнавчій секції Наук. Досл. Катедри історії україн. культури, що її покладено в основу дальшої праці секції], ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 10, ст. 130—131.

49. Кожем'якин С. Звіт з праці студентського гуртка краєзнавства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 9—10.

50. Його-ж. Про краєзнавство. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 5—6.

51. Козаченко Ант. До ближчої роботи україн. краєзнавчого комітету, ж. „Культура й Побут", Х., ч. 41.

52. Його-ж. Старе й сучасне краєзнавство. „Знання", Х., ч. 26—27, ст. 11—12.

53. Коперзинський К. Питання про наукову постановку справи вивчення побуту та її практичне значіння, ж. „Червоний Шлях", ч. 5, ст. 103—111.

54. Копил І. Спроба вивчення краю, ж. „Радянська Освіта", ч. 5, ст. 58—60.

55. Коцюба Г. Краєзнавство, побут і конкурс на літнариси з робітничого життя ж. „Культура й Побут", Х., ч. 40.

56. Краеведные учреждения СССР. Список обществ и кружков по изучению местного края, музеев и других краеведческих организаций. Изд. „Центрального Бюро Краеведения". Л., 136 стор.

57. Краєзнавчий з'їзд у Батумі, ж. „Червоний Шлях", ч. 9, ст. 212.

58. Криворотченко М. Краєзнавство (що робить краєзнавчий центр), ж. „Культура і Побут". Харків, ч. 43.

59. Кузин П. Краеведческая работа в финан.-экономическом техникуме, ж. „Студент Революции", Х., ч. 4, ст. 49—50.

60. Л. О. Научные доклады в В. Б. У. [Лычкова, Вотчала], газета „Пролетарська Правда" Київ, ч. 41 [від 21-ІІ 1925 р.].

61. Його-ж. Производительные силы Украины [доклады Лычкова и Кривченка]. Газета „Пролетарська Правда". Київ, ч. 51 [від 4-ІІІ 1925 р.].

62. Лагута М. Миколаївське наукове товариство (до всеукраїн. з'їзду краєзнавців), ж. „Культура і Побут". Х., ч. 18.

63. Лазарис А. Вторая Всесоюзная Конференция по краеведению и пролетарское студенчество, ж. „Студент Революции". Х., № 1, стор. 55—57.

64. Його-ж. До підсумків 1-ої Всеукраїнської Краєзнавчої Конференції (низові осередки). „Культура і Побут". Х., ч. 22.

65. Його-ж. Друга нарада краєзнавча [в Москві 20—30-IV 25 р.] „Культура і Побут". Х., № 18.

66. Його-ж. Краєзнавство перед Всеукраїнською Краєзнавчою Конференцією. „Культура і Побут". Х., № 16.

67. Його-ж. Молодь в справі вивчення України. „Бюлетень Організаційного Комітету з'їзду в справі дослідження продукційних сил та народнього господарства України". Нар. Ком. Освіти. Х., ч. 11—12, стор. 30—31.

68. Його-ж. Перша Всеукраїнська конференція краєзнавства, ж. „Шлях Освіти". Х., № 5—6, стор. 251—254.

69. Його-ж. Краеведение на Украине и его перспективы. „Второе Совещание по краеведению Отдел. изучения природы СССР. Гос. Тимирязевск. Научно-Исследов. Ин-та". [„Сев. Печатник". Вологда, стор. 14].

70. Його-ж. Українське краєзнавство й перспективи його розвитку, ж. „Радянська Освіта". ДВУ. Х., ч. 5, стор. 49—51.

71. Лобода А., акад. 1925. Краєзнавство на Вкраїні, його минуле та сучасні завдання при будуванні нового життя. „Бюлетень Організаційного Комітету З'їзду в справі дослідження продукц. сил та народнього господарства України". Х., № 8, ст. 16.

72. Махов Г. Природні райони України та сітка с.-г. шкіл, що їх обслуговує. Кн.: „Друга Всеукр. Нарада ректорів С.-Г. Інститутів і керуючих С.-Г. Технікумами". Х. Укрголовпрофосвіта. Стор. 27—29. Нар. Ком. Освіти УСРР.

73. Мельников-Разведенков И. Ф., Медицина и краеведение, ж. „Известия о-ва любителей изучения Кубанск. края". Вып. IX, стор. 197—206.

74. Методична записка про організацію краєзнавчої роботи в ІНО та на педкурсах. „Бюлетень Нар. Комісаріяту Освіти". Х., ч. 2, стор. 29—34.

75. Наука й продукційні сили України. Статті різних авторів під зазначеним заголовком в ж. „Культура і Побут" — додаткові до „Вістей ВУЦВК". Х., №№ 1—10.

76. Наука і продукційні сили України. Матеріяли і деякі підсумки роботи І Всеукр. З'їзду в справі вивчення продукційних сил та нар. господарства України, що відбувся в Харкові 27. XII. 1924 р. „Культура і Побут". Х., № 1. 5. I. 1925.

77. О. Перша Всеукраїнська Конференція Краєзнавства, ж. „Життя й Революція". К., ч. 6—7, стор. 109—110.

78. Ольбе. Корисна спроба. [Загальні підсумки виставки „Продукційні сили та народне господарство України]. Газ. „Більшовик". К., ч. 52 від 5—III 25 р.

79. Петров Віктор. Місце фольклору в краєзнавстві, ж. „Етнографічний Вісник" кн. I. За головн. редагув. акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. Укр. Акад. Наук. К., стор. 12—21. Також окр. відбитки.

80. Його-ж. Спроби монографічного дослідження села, ж. „Етнографічний Вісник", кн. I. За головн. редагув. акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. Вид. Укр. Акад. Наук. К., стор. 84—89.

81. Його-ж. Сучасні завдання краєзнавства й етнографії, ж. „Життя й Революція", ч. 1—2, стор. 86—90.

82. Його-ж. Старий і новий побут (з етнографічних спостережень), ж. „Життя і Революція", ч. VIII.

83. Порадник до перепідготовки робітників соцвиху. Молодші чотири роки навчання сільської семирічної трудшколи. [Надруковано програму „Краєзнавство", склав В. П. Буданів]. [К]. Київ. Губсоцвих, стор. 35. Краєва Досвідно-Педагогічна Станція. Кабінет Соц. Педагогіки.

84. Постернак С. Краєзнавча комісія першого Всеукраїн. з'їзду в справі дослідження продукційних сил та народнього господарства України, ж. „Культура і Побут", Х., ч. 1.

85. Проблема краєзнавства й принципи краєзнавчої роботи. Резолюції Всеукраїнської краєзнавчої конференції, що відбулась 28—31 травня [1925 р.] в Харкові, ж. „Культура і Побут", Х., ч. 21.

86. Производительные силы и наука в свете марксизма, ж. „Знание". Х., ч. 2 (71), ст. 1—3 [короткий виклад доповіди проф. Семковського С. на з'їзді продукційних сил].

87. „Просвещение Донбасса. Освіта Донбасу", орган Губкома КП(б)У, Губоно и Губотдела Союза Работпрос [в цьому журналі є багато краєзн. матеріялу.].

88. Птуха М., акад. Краєзнавство та вивчення демографічних властивостей населення [вивчення його через гуртки]. „Бюлетень Організ. Комітету з'їзду в справі дослідження продукц. сил та народн. господ. України", Х., ч. 9, ст. 14.

89. Рабинович И. Никопольский Краеведческий Кружок (Екатерин. губ.), ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения". Л., ч. 4, ст. 106—107,

90. Ряппо Ян. З'їзд у справі дослідження продукційних сил та народнього господарства, ж. „Шлях Освіти". Х., ч. 1—2, ст. 243—246.

91. Його-ж. З'їзд у справі дослідження продукційних сил та народнього господарства, ж. „Радянська Освіта", ч. 3, ст. 71—80.

92. Його-ж. Основні моменти наукової праці на Україні в минулому році [про з'їзд продукц. сил], ж. „Шлях Освіти". Х., ч. 4, ст. 142—148.

93. Саплин Т. Методика краеведения, ж. „Просвещ. Донбасса". Артемовск, ч. 3, ст. 87—91.

94. Сапухін П. Дослідницька робота в справі вивчення історії місцевого краю, ж. „Шлях Освіти", Х., ч. 11, ст. 111—128.

95. Селинов В. Краеведческая библиография (история, фольклор, археология). „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925, ч. 2—3, ст. 157—162.

96. Симонов. К краеведческой работе. Мы должны знать свой округ. „Червоний Хлібороб". Старобільське, ч. 6.

97. Струнин Д. Отчет о работе Гомельского Губ. Бюро Краеведения, ж. „Краеведение", Гиз. М. и Л., № 3—4, ст. 312—315.

98. „Студент-Краєзнавець", одноденна газета Всеукраїн. і Харківського Бюра Краєзнавства при Центральному Бюро та Губ. Бюра пролетарського студентства України й Харківщини. Харків 15 лютого 1925 р. [присвячена першій Губерніяльній Конференції Вузівських осередків краєзнавства].

99. Танфільєв Г. І. Звіт з діяльности секції вивчення природніх багатств. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н., 1925 р., ч. 2—3, ст. 7—8.

100. Тульчинський С. За краєзнавство на селі. Газета „Більшовик". Київ, 1925 р. ч. 129.

101. Українські археологи в Закавказзі, ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 10, ст. 204.

102. Федоровский. Краеведение и высшая школа. Газета „Студент-Краєзнавець". 15—II 1925 р.

103. Хмельницький І. Звіт з діяльности [соціяльно-історичної] секції [Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.]. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.", 1925 р., ч. 2—3, ст. 114—116.

104. Ч—В. І. Задачі та організація краєзнавчої роботи „Рад. Школа" [б. Освіта Донбасу], Артемівське, ч. 2 (42).

105. Ш. М. Перший Всеукр. з'їзд в справі дослідження продукц. сил та народнього господарства України, ж. „Україна". Київ, кн. 1—2, ст. 233—234.

106. Його-ж. Україна на 2-й Всесоюзній Конференції по краєзнавству в Москві, ж. „Україна". Київ, кн. 1—2, ст. 234—235.

107. Шарлемань М. Краєзнавчі організації та установи України; їх характер і значіння в справі вивчення продукц. сил. „Бюлетень Орг. Комітету з'їзду в справі дослідж. прод. сил...", ч. 9.

108. Шпитерс Г. На історичному з'їзді, ж. „Червоний Шлях". Х., ч. 1—2. ст. 145—191.

1926 р.

1. Консультативно-виставочний відділ ВБУ. Краєзнавство [бібл. покажчик], ж. „Життя й Революція". К., кн. 7, стор. 116—119.

2. Абрамов И. С. Памяти забытого краеведа (А. С. Афанасьев-Чужбинский), ж. „Краеведение". Гаэ. М. Л., т. III, № 2, стор. 263—264.

3. Археологическая карта Дона и Приазовья [информ. сообщ.], ж. „Бюллетень Северо-Кавк. Бюро Краеведения". Ростов н-Д. № 3—4, стор. 32.

4. Батуринець П. Конотопське окружне т-во краєзнавства, ж. „Червоний Шлях". Х., № 7—8, стор. 283—284.

5. Белецкая В. Харьковская этнологическо-краеведческая секция Научно-Исследоват. кафедры Истории Украинской Культуры, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения". Л., № 8, стор. 278—279.

6. Білий В. Українізація на селі та краєзнавська робота в сельбудах, ж. „Селянський Будинок". Х., № 12, стор. 38—40.

7. Бюллетень Всеукраинской Госуд. Черноморско-Азовской Научно-Промысловой опытной станции (гор. Херсон), №№ 17—18. Изд. под ред. завстанцией В. Л. Исаченко. Херсон, 106 стор. + 2 карты.

8. Бюллетень Общества любителей изучения Кубанского края. Вип. 1. Краснодар, 39 стор.

9. В Українській Академії Наук. (Праця Етнографічно-Фольклорної комісії), ж. „Зоря". Катеринослав, ч. 15, стор. 23—24.

10. Ветухов О. Краєзнавство і бібліографія [рецензія на книжку Здобнова — Основы краевой библиографии. Изд. „Колос". Л. 1925] „Культура і Побут". Х., 1926, № 2.

11. Його-ж. Чи справді географія є краєзнавство? „Культура і Побут". Х., № 14, стор. 6.

12. Воля Тарас. Краєзнавство на селі, ж. „Селянський Будинок", Х., ч. 4.

13. Його-ж. Краєзнавська робота, ж. „Селянський Будинок", Х., ч. 5.

14. Геринович Волод. Наукове значіння Кам'янеччини. (До питання про охорону пам'яток природи і культури). „Культура і Побут", Х., ч. 51—52.

15. Грушевський Мих. акад. Порайонне історичне дослідження України і обслідування Київ. узла. Ки.: „Київ та його околиця в історії і пам'ятках". За ред. Михайла Грушевського [К.] ДВУ, 1926, стор. XII + 475.

16. Драгоманів С. Вивчаймо наші міста. „Культура і Побут", Х., ч. 8.

17. Дубняк К. Без керми і без вітрил. „Культура і Побут", Х., ч. 9.

18. Його-ж. До стану краєзнавства на Україні „Культура і Побут". Х., ч. 47.

19. Дубровський В. Екскурсійне питання на Україні. „Культура і Побут". Х., ч. 35.

20. „Етнографічний Вісник" кн. 2. Укр. Академія Наук. Етнографічна Комісія. К., стор. 175.

21. К-ба Г. А діла краєзнавчого таки нема. „Культура і Побут", Х., ч. 44.

22. Козарь П. Охороняймо пам'ятки матеріяльної культури та природи, ж. „Зоря". Катеринослав, ч. 20, стор. 28.

23. Криворотченко М. Краєзнавство в Куп'янській окрузі. „Культура і Побут". Х., № 3, стор. 7.

24. Крижановский В. Г. Подольская экспедиция, ж. „Госуд. Русский Музей". Этнографич. экспедиции 1924 и 1925 г. Л. 1926, стор. 28—38.

25. Лазарис А. А. Речь [на совещании по краеведению отделения изучения природы СССР]. [Краєзнавство в Вуз'ах на Україні]. „Краеведение и школа". Дискус. сбор. Изд. „Северный Печатник". Вологда 1926, стор. 36—40. Гос. Тимиряз. Научно-исследов. ин-т.

26. Литературно-Историч. и Этнологическое Общество в Краснодаре, ж. „Бюллетень Северо-Кавк. Бюро Краеведения". Ростов н-Д., № 3—4, стор. 27—28.

27. Локтюшов С. Краеведение на Луганщине (Краткий исторический очерк), ж. „Радянська Школа" [був. „Освіта Донбасу]. Луганськ, ч. 3—4 (43—44), стор. 90—93.

28. Луцкий В. Краеведческая работа на Херсонщине, ж. „Краеведение". Л., ч. 3, стор. 376—378.

29. Ольденбург С. Ф. акад. О понимании краеведения [о неправильном понимании краеведения К. Дубняком]. Газ. „Известия", Москва. 13. VIII. 1926. № 184.

30. Отамановський Валентин. Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета вивчування Поділля. Вінн. Філія ВБУ. Вінниця, стор. 13 + XV. Вип. № 8.

31. Охорона природы та пам'яток культуры. „Наука на Україні", Бюлетень Укрнауки. ДВУ. [Х.], стор. 87—88.

32. П-б В. Масовий кореспондент у краєзнавчій праці. [Про спробу Етногр.-Фолькльор. Комісії У.А.Н.] „Культура і Побут". Х., ч. 8.

33. Положення про центральне бюро краєзнавства РСФРР, ж. „Шлях Освіти". Х., ч. 6—7, стор. 254 [інформація].

34. Савченко М. Про краєзнавчі осередки кам'янецьких вуз'ів, ж. „Студент Революції". Х., № 1, стор. 50—51.

35. Сенченко І. Україна чи „кипарис Катерини ІІ". „Культура і Побут". Х. ч. 21.

36. Спицын А. Краеведение на Украине, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения". Л., № 3, стор. 82—84.

37. Таранушенко С. Архітектурне обличчя слобожанського містечка і села. „Культура і Побут". Х., ч. 17.

38. Труды Кубано-Черноморского Научно-Исследоват. Института. Вип. 41. Краснодар 30 + [I] стор. СССР Научно-Технич. Отд. ВСНХ.

39. Филевский П. П. Краеведение и районирование [Гл. образ. примен. к гор. Таганрогу], ж. „Бюллетень Северо-Кавк. Бюро Краеведения". Ростов н-Д., № 3—4, стор. 23—24.

40. VI Сессия (пленум) Центрального Бюро Краеведения, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения" под ред. акад. Марра, Л., № 1, стор. 1—32. [Були представники України — Лазарис, Криворотченко М. Г.].

2. Краєзнавство й школа [1]).

1918 р.

1. Рудинський М. Гуртки вивчення рідного краю в школі [з'ясовує поняття „краєзнавства" і т. ин.] „Нова Школа", Вид. Полт. Губ. Управи, Полтава, ч. 1, ст. 27—36.

2. Русова С. Методика початкової географії. Вид. „Україн. Школа", [Київ]. 31 стор.

1921 р.

1. Порадник по соціяльному вихованню дітей; упорядкував ценсоцвих наркомосвіти УСРР. Вип. I. Всеукраїнське Держ. Вид. УСРР. Народній Комісаріят Освіти. Харків. Див. IV план зайнять з дітьми по краєзнавству й географії, ст. 87—88.

1922 р.

1. М. Краеведение на уроках родного языка, ж. „Просвещ. Донбасса" Бахмут, № 8, ст. 88—90.

1923 р.

1. Городецкий Б. М. проф. Краеведение и школа, журн. „Просвещение", Краснодар, № 1, ст. 27—33.

2. Машкин. Просветительная политика в эпоху диктатуры пролетариата. Харьков.

3. Опыт практич. осущ. комплексного метода. Научпедком Укрглавсоцвоса, Киевская филия, Гос. Изд. Украины. Киев.

4. План весенне-летнего триместра. „Просвещение Донбасса". Бахмут. № 4, ст. 83—99.

5. Руководство по социальному воспитанию. Вип. I, Харків. Див. ст. 162—163, 164—179, 225—243.

1924 р.

1. Городецкий Б. М. Краеведение и школа. Изв. О-ва любителей изучения Кубанского края. Вип. 8, Краснодар, ст. 139—147.

2. До початку шкільного 1924—25 р. Зразковий комплексний програм сільської школи чотирьохлітки й вказівки та поради до початку шкільного року, на основі матеріялів літньої перепідготовки вчительства. Вид. Сум. Окр. Інспектури Нар. Освіти, Суми, 47 стор.

3. Методичний лист ч. I. Робота по краєзнавству як основа педагогічної перепідготовки. Губсоцвих. [Київ] 8 стор.

4. Методичний лист. Вид. Київ. Губсоцвиху, ч. 3, ст. 17—20.

5. Потапенко Г. Техника изучения детьми природы и края. „Наша Школа", вид. Одеської Губнаросвіти, Одеса, ч. 4—5, ст. 75—79.

6. Його-ж. Техника изучения детьми природы и края (вопросник к программе) „Наша Школа" Одесса, № 4—5, ст. 211—226.

---

[1]) Про екскурсії, музеї при школах див. окремо в розділах: „Краєзн. та екскурсії"; „Краєзнавство й музеї". Краєзнавство й студентство — див. в „Роботах загально-принципового характеру".

7. Його-ж. Техника изучения детьми природы и края (программа, рассч. на 18 часов). Див. „Сборник материалов по переподг. учительства", под ред. Н. Н. Васильева, А. Г. Готалова, С. С. Дложевского, Н. Г. Кулиша, П. Н. Янковского. Изд. Одесск. Губоно, ст. 75—79.

8. Його-ж. Вопросник к программе „Техника изучения детьми природы и края" (первые 4 года обучения в трудшколе) [Указана главнейшая литература по преимуществу последнего времени]. Див. „Сборник материалов по переподготовке учительства", под ред. Н. Н. Васильева, А. Г. Готалова, С. С. Дложевского, Н. Г. Кулиша и П. Н. Янковского, изд. Одесск. Губоно, ст. 211—227.

9. Природоведение и краеведение. (Программы-минимум для четырехлетки и детдомов, утвержд. Губ. методич. совещ.) „Наша Школа", Губоно, Одесса, № 6, ст. 34—35.

1925 р.

1. Білецька В. Краєзнавство й школа. Культура й Побут. Харків, ч. 12.

2. Галюн І. Краєзнавство й школа. Див. ж. „Радянська Освіта", ДВУ, Харків, ч. 5, ст. 51—58.

3. Гарбуз П. Краєзнавство й трудова школа. Див. ж. „Радянська Освіта", ДВУ, Х., ч. 3, березень, ст. 46—50.

4. Голятовская К. Как изучать з детьми II группы наше Черное море, ж. „Наша Школа", Одесса, ч. 3—4, ст. 34—38.

5. Дубняк К. Програм краєзнавства для курсів педагогічної перепідготовки вчительства. Див. „Перепідготовка вчительства України". Збірник матеріялів за ред. Е. А. Равича-Щерба, ДВУ [X.], ст. 165—177.

6. Махов Г. Природні райони України та сітка с.-г. шкіл, що їх обслуговує. Див. „Друга Всеукраїнська Нарада ректорів с.-г. інститутів і керуючих с.-г. технікумами", Укрголовпрофосвіта [Харків]. Народній Комісаріят Освіти УСРР, стор. 27—29.

7. Музыченко Ал. Динамическое краеведение и его метод. Див.: „Вопросы Краеведения в школе", сборник под ред. Буданова и Симонова. Ленінград.

8. Його-ж. Краєзнавство в комплексних програмах та його метод. Див. Шлях Освіти, ДВУ, Харків, ч. 5—6, ст. 59—70.

9. Порадник до перепідготовки робітників соцвиху. Молодші чотири роки навчання сільської семирічної трудшколи. [Надруковано програму „краєзнавства", склав В. П. Буданів]. Вид. Київ. Губсоцвиху. [Київ], 35 стор. Київ. Краєва Досвідно-Педагогічна Станція. Кабінет Соціяльної Педагогіки.

10. Примерный план работ краеведного кружка с индустриальным уклоном. Вид. „Цутранпрос". Харьков, 23 стор.

11. Програм по країнознавству для радпартшкіл 1-го ступеня. Упр. Політосвіти Н. К. О. УСРР, Харків, 8 ст.

12. Робота в галузі краєзнавства, як основа педагогічної перепідготовки. „Методичний лист". Вид. Київ. Губсоцвиху, № 1, ст. 1—7.

13. Тульчинський С. Досягнення шкільного краєзнавства (Ізюм і Нікопіль) Газета „Більшовик", К., ч. 133.

14. Його-ж. Сучасне краєзнавство та школа. Газета „Більшовик", К., ч. 100.

ВИДАННЯ

ІСТОРИЧНО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ВІДДІЛУ

I. **Записки Історично-Філологічного Відділу**: кн. I (1919)—1 крб. 50 к.; кн. II-III (1920-1922) та кн. IV (1923) — по 2 крб.; кн. V (1924—1925) — 2 крб. 50 коп.; кн. VI (1925) —2 крб.; кн. VII—VIII (1926)—7 крб.; кн. IX (1926) та кн. X (1927)— 4 крб.; кн. XI (1927) — 3 крб. 50 к.; кн. XII (1927) — 4 крб.; кн. XIII-XIV (1927) — 4 крб. 25 к.; кн. XV (1927) і кн. XVI (1928) по 3 крб. 50 к.; кн. XVII і кн. XVIII (1928) — по 4 крб., кн. XIX 1928) — 4 крб. 60 к., кн. XX (1928)— 5 крб. 70 коп., кн. XXI—XXII (1928) — 5 крб. 50 коп; кн. XXIII (закінч.), кн. XXIV, кн. XXV і кн. XXVI (друк.).

II. **Етнографічний Вісник**: кн I (1925) — 90 коп.; кн. II (1926) — 1 крб. 80 к., кн. III (1927), кн. IV (1927), кн. V (1927) та VI (1928) — по 2 крб.; кн. VII (1928) — 2 карб. 80 к., кн. VIII (1929) — 3 крб. 25 к. кн. IX (друк.). **Бюлетень** Етнографічної Комісії (1925—1928).

[III] **Україна**: (1924) кн. I-IV — 5 крб.; (1925) кн. I-VI — 6 крб.; (1926) кн. I-VI — 6 крб.; (1927) кн. I-VI—5 крб. 90 к. (1928) кн. I-IV (продається тільки в ДВУ).

IV. Збірник Історично-Філологічного Відділу:

№ 1 — акад. **Дм. Багалій.** Нарис української історіографії. Вип. I: Джерелознавство (1923) — 1 крб.; вип. II: Козацькі літописи (1925) — 1 крб.

№ 2 — **Т. Сушицький.** Західньо-руські літописи, як пам'ятки літератури (1921) (видання вичерпане). Доповн. вид. друкується.

№ 2а — **Ѳ. П. Сушицкій.** Зап.-русскія лѣтописи, какъ памятники литературы (1921) — 1 крб.

№ 3 — акад. **Аг. Кримський.** Історія Персії та її письменства. 1. Як Персія, звойована од арабів, відродилася політично (1923) — 1 крб.

№ 4 — Давній Київ: а) **Хв. Ернст.** Контракти й контрактовий будинок у Київі. Економічно-історичний нарис (1924), 2-ге вид. (з 20 малюн.) — 50 коп.; [б) Збірка — Київ та його околиця (1926) — 6 крб. 25 коп.]; в) **В. Щербина.** Нові студії з історії Київа (1926; з 26 мал.) — 2 крб. 50 коп.

№ 5 — **В. Науменко.** З історії початків української літератури XIX в.(1924)—50 коп.

№ 6 — акад. **Аг. Кримський.** Перський театр, звідки він узявсь та як розвивавсь, з 5 малюнками (1925) — 1 крб.

№ 7 — проф. **Вол. Резанов.** Драма українська (Старовинний театр) Вип. I. Сценічні настанови в Галичині (1926) — 2 крб. 75 коп. Вип. 2. Як устатковувано сцену (з мал.) (друк.). Вип. 3. Шкільні дійства великоднього циклу (1926) — 4 крб. Вип. 4. Шкільні дійства різдвяного циклу (1927) — 2 крб. Вип. 5. Драматизовані легенди агіографічні (1928) — 3 крб. Вип. 6. Пісеи характеру „моралітє" (друк.).

[№ 8] — **Ол. Курило.** Уваги до сучасної української літературної мови, 1923 і 1925.

№ 9 — акад. **Аг. Кримський.** Хафиз та його пісні, в його рідній Персії XIV в. та в Европі (1924) — 1 крб. 25 коп.

№ 10 — акад. **Аг. Кримський.** Історія Туреччини та її письменства, т. I (1924) — 1 крб. 50 коп.; т. II, вип. 2 (1927) — 1 крб. Вступ (1926) — 75 коп.

№ 11 — **Ів. Каманін.** Водяні знаки українських паперів до 1650 р. (1923) — 2 крб. 50 к.

№ 12 — акад. **О. Шахматов** та акад. **Аг. Кримський.** Нариси з історії української мови та хрестоматія старописьменської українщини (1924) — 1 крб.

№ 13 — Програми для збирання етнографічних матеріялів: 1. **Ол. Курило.** Початки мови (1923) — 25 коп. 2 **Клим. Квітка.** Професіональні народні співці та музиканти (1924) — 60 коп. 3. Проф. **Є. Тимченко.** Діялектологічні вказівки (1925) — 15 коп. 4. Програми до збирання пісенного матеріялу (1925) — 5 к. Див. № 29.

№ 14 — **В. Ганцов.** Діялектологічна класифікація українських говорів (з мапою) (1923, відб. з IV-ої книги „Записок") — (випродано).

№ 15 — Найголовніші правила україн. правоп. (1927, 165-та тис.) — 10 к. (випродано).

№ 16 — акад **П. Тутківський.** Бібліографія українського мапознавства (1924) — 50 к.

№ 17 — проф. **Хв. Тітов.** Історія книжної справи на Вкраїні (1924) — 10 крб.

№ 18 — проф. **Є. Тимченко.** Локатив в українській мові (1925) — (вичерпано).

№ 19 — акад. **А. Кримський** та **М. Левченко.** Знадоби для життєпису Ст. Руданського (з 4-ма мал. та вступною промовою акад. С. Єфремова) (1926) — 3 крб. 25 коп.

№ 20 — проф. **Хв. Тітов.** Стара вища освіта в київській Україні (із 180 мал.) (1924).
№ 21 — **О. Курило.** Особливості говірки села Хоробричів (1924) — 60 коп.
№ 22 — проф. **М. Марковський.** Як утворивсь роман «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» (вичерпано).
№ 23 — **Л. Шульгина.** Пасічництво (етнол.) (1925) — 40 к.
[№ 24] — Російсько-український словник. Т. I-й, під головним редагуванням акад. **А. Кримського**, А-Ж (1924) — 2 крб. 50 к. Т. II-ий в., З-К 1 (1929), вип. 2-й, Л-Н (друк.). Т. III-й О-П, головн. ред. акад. **С. Єфремов** (1927-1928) — 3 крб.
[№ 25] — акад. **Д. Багалій.** Мандрований філософ Г. Сковорода (1926) — 4 крб.
[№ 26] — Наук. збірник Істор. Секції за р. 1924—3 крб. 40 к.; за р. 1925 — 3 крб. 50 к.; за р. 1928 — 3 крб.
[№ 27] — а) **К. Грушевська.** З примітивної культури (1924) — 2 крб. 50 к.; — б) Первісне громадянство та його пережитки на Вкраїні (1926) — 2 крб. 70 коп.
[№ 28] — Шевченко та його доба. 1-й Збірник (1925) — 1 крб. 75 к.; 2-ий Збірник (1926) — 2 крб.
№ 29 — Див. № 13 I, Програми до збирання оповідань, казок і пісень (1925) — 5 коп.
№ 30 — акад. **С. Єфремов.** Поет і плантатор (1925) — 20 к.
№ 31 — проф. **В. Данилевич.** Археологічна минувшина Київщини (з 5 таблицями малюнків та 9 мапами). 1925—1 крб. 25 коп.
№ 32 — проф. **Є. Тимченко.** Номінатив і датив (1925) — 75 коп. (вичерпано).
№ 33 — акад. **В. Перетц.** Слово о Полку Ігоревім (1926) — 4 крб. 25 коп.
№ 34 — проф. **Є. Кагаров.** Нарис історії етнографії, I (1926) — 75 коп.
№ 35 — Археол. досліди 1925 р., з мал. (трипільської культури) (1926) — 2 крб. 25 к.; за 1926 р. з мал. й табл. (1927) — 2 крб. 75 к. (вичерпано).
[№ 36] — акад. **М. Грушевський.** Історія української літератури, т. IV (1926) — 6 крб. т. V (1926 — 1927) — 6 крб.
№ 37 — Декабристи на Україні, Збірник Комісії для дослідів громадських течій на Україні за ред. акад. **С. Єфремова та В. Міяківського** т. I (1926) — 3 крб.; т. II (друк.).
№ 38 — проф. **В. Кордт.** Подорожні по Східній Европі до 1700 р. (1926) — 2 крб. 25 к.
№ 39 — **Вад. Модзалевський.** Гути на Вкраїні (1926) — 2 крб. 25 коп.
№ 40 — Трипільська культура на Україні. Збірник I (з малюнками) (1926) — 3 кб. 25 к.
№ 41 — Російсько-український словник правничої мови, під головним редагуванням академика **А. Кримського** (1926) — 4 крб.
№ 42 — Літопис Величка, т. I (1926) — 3 крб. 25 к.
№ 43 — Український Археографічний Збірник, ред. акад. **М. Грушевський**, т. I (1926) — 3 крб. 75 коп.; т. II (1927) — 4 крб. 50 к; т. III (друк.).
№ 44 — проф. **М. Марковський.** Енеїда Котляревського (1927) — 1 крб. 50 коп.
№ 45 — проф. **Є. Тимченко.** Вокатив і інструменталь (1926) — 1 крб 40 к.
№ 46 — Історично-Географічний Збірник, ред. проф. **Ол. Грушевський**, т. I (1927) — 1 крб. 75 к.; т. II (1928) — 2 крб. 25 к; т. III (друк.).
№ 47 — **Кл. Квітка.** Пісні про дівчину-втікачку (1926) — 50 коп.
№ 48 — проф. **П. Бузук.** Нарис історії української мови (1927) — 1 крб. 35 к. (вичерпано).
[№ 49] — Щоденник Т. Г. Шевченка, за ред. акад. **С. Єфремова** (1927) — 5 крб. 25 к
№ 50 — проф. **Г. Павлуцький.** Історія українського орнаменту (1927) — 2 крб. 25 к.
№ 51 — Юбілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія. Ред. акад. **А. Кримський** (1927) — 15 крб.
№ 52 — Листування Ів. Франка з М. Драгомановим (1928) — 4 крб. 75 коп.
№ 53 — Збірник: П. Куліш. Ред. акад. **С. Єфремов** (1927) — 2 крб. 50 коп.
№ 54 — проф. **М. Грунський.** Київські глаголицькі листи і Фрейзінгенські уривки, з знімками (1928) — 1 крб. 25 к.
№ 55 — **М. Левченко.** З поля фольклористики та етнографії, вип. 1 (1927) — 1 крб.; (вичерпано), вип. 2 (1928) — 50 коп.
[№ 56] — Українські думи (корпус), т. I, зо вступною статтею **К. Грушевської** (1928) — 6 крб. 50 к.
№ 57 — акад. **Аг. Кримський.** Розвідки, статті, замітки. I (1928) — 4 крб.
№ 58 — проф. **В. Сиповський.** Україна в рос. письменстві (1801-1850). (1928). — 5 крб. 50 к.
№ 59 — **К. Квітка.** Українські пісні про дітозгубницю (1928) — 1 крб.
№ 60 — **Євгенія Рудинська.** Листи В. Горленка (1928) — 1 крб. 50 коп.

[№ 61] — Збірник: За сто літ, ред. акад. **М. Грушевський**, кн. I (1927) — 4 крб. 50 к.; кн. II (1928) — 5 крб.

№ 62 — акад. **Д. Багалій**. Автобіографія (1927) — 1 крб. 75 коп.; Юбілей академика Д. І. Багалія (друк.).

№ 63 — проф. **В. Розов**. Українські грамоти XIV—XV в., т. I (1928) — 6 крб.

№ 64 — Збірник Діялектологічної Комісії під головуванням акад. **А. Кримського**, [кн. I (1928) — 3 крб.].

№ 65 — Український Архів, I (закінч. друк.).

[№ 66]. — **Б. Грінченко**. Словник, 3-є доп. вид., 5 тт., редактори академ. **С. Єфремов** і **А. Ніковський** (1928).

№ 67 — проф. **Є. Тимченко**. Акузатив (1928) — 1 крб. 50 коп.

№ 68 — **М. Левченко**. Казки та оповідання з Поділля, вв. I-II (1928)—4 крб.

№ 69 — проф. **Л. Беркут**. Етюди з джерелознавства середньої історії (1928) — [2 крб. 25 к.].

[№ 70] — проф. **Т. Кезма**. Граматика арабської мови (1928).

№ 71 — акад. **Аг. Кримський**. Звенигородщина з етнографічного та діялектичного погляду (закінч. друк.).

[№ 72] — акад. **Д. Багалій**. Історія України, т. I (1928).

№ 73 — Археогр. Збірник Сар. Історичної Комісії, т. I (1928) — 2 крб. 75 к.; т. II (друк.).

№ 74 — Збірник Ленінградського при У.А.Н. Товариства за ред. акад. **Вол. Перетца** (1928) — 1 крб. 75 к.

№ 75 — проф. **П. Смірнов**. Вользький шлях і стародавні руси (1928) — 3 крб.

№ 76 — Юбілейний Збірник на пошану акад. М. С. Грушевського, т. I (1928)—4 кб. 80 к.

№ 77 — **С. Бугославський**. Пам'ятки XI—XVIII вв. про кн. Бориса та Гліба (Розвідка та тексти) (1928). — 3 крб. 50 к.

№ 78 — акад. **П. Лавров**. Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві (1928) — 5 крб.

№ 79 — проф. **Є. Кагаров**. Завдання та методи етнографії (1928) — 90 коп.

№ 80 — **Ол. Курило**. Спроба пояснити процес зміни *о, е* в нових закритих складах у південній групі українських діялектів (1928) — 1 крб. 80 коп.

№ 81 — проф. **П. Клименко**. Цехи на Україні (закінч. друк.).

№ 82 — Література, І. Ред. акад. **С. Єфремов** (1928) — 3 крб.

№ 83 — акад. **А. Кримський** та **Ол. Боголюбський**. Вища освіта у арабів (1928)—1 крб. 75 к.

№ 84 — **М. Щепотьєва**. Розписи хат на Кам'янеччині, з ілюстр. (1928) — 70 коп.

№ 85 — **Ол. Курило**. Матеріяли до української діялектології та фольклору (1928) — 1 крб. 75 к.

№ 86 — **Є. Марковський**. Український вертеп, т. I, в. 1 (закінч. друк.).

№ 87 — **Вад. Тарнавський**. Г. Ф. Квітка-Основ'яненко (друк.).

№ 88 — Генеральне слідство Стародубського полку (закінч. друк.).

№ 89 — **В. Петров**. Куліш у п'ядесяті роки (закінч. друк.).

№ 90 — Проф. **О. Савич**. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі XVI—XVII вв. (закінч. друк.).

№ 91 — Лоцманський збірник, вид. Етн. Комісії (друкується).

№ 92 — Акад. **Д. Багалій**. Матеріяли до життєпису В. Б. Антоновича (друк.).

№ 93 — **Конощенко**. Українські народні мелодії (друк.).

№ 94 — Збірник присвячений В. М. Лисенкові (друк.).

[№ 95] — Чернігів і північне Лівобережжя, за ред. акад. **М. Грушевського** (1928) — 7 крб. 50 коп.

[№ 96] — Науково-публіцистичні і полемічні писання **Костомарова** (1928) — 5 крб.

№ 97 — Збірник праць Науково-Педагогічної Комісії, т. I (закінч. друк.).

№ 98 — **С. Гаєвський**. Олександрія (друк.).

№ 99 — Твори І. Некрашевича. Ред. **Н. Кістяковська** (друк.).

№ 100 — Твори В. Б. Антоновича. Т. I (друк.).

Державні установи та товариства, котрі вдаються безпосередньо до Видавництва Академії Наук (Київ, вул. Чудновського 2, тел. 58-10), мають на академічних виданнях встановлену в законі знижку. Инший склад видань — «Книгоспілка», Київ, вул. Короленка № 46 та Д.В.У. (Видання під №№ 1, 8, 24—28, 36, 49, 56, 61, 66, 72, 95, 96 набувати можна тільки там). № 63, друкований в обмеженому числі, набувати можна тільки в Академії за спеціяльним дозволом од голови Комісії для історії української мови.

Ціна 3 карб. 25 коп.